

JAN
MILÍČ
LOCHMAN

Desatero

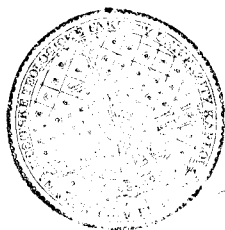
Směrovky ke svobodě

Nástin etiky
pod zorným úhlem Destera

Přeložil
Bohuslav Vik

KALICH, 1994

Za vznik této knížky
vděčí vydavatel
autorovi a jeho švýcarským přátelům



623195

11412819

© Jan Milíč Lochman, 1994
Translation © Bohuslav Vik, 1994
by arrangement with Kalich Publishers, Ltd

ISBN 80-7017-828-0

PŘEDMLUVA

Můj první dojem z Desatera byl čistě zrakový. Dědeček s babičkou měli ve své usedlosti ve východních Čechách grafické znázornění Desatera jako ozdobu na stěně světnice. Ještě v předškolním věku jsem si je stále znovu prohlížel. Ani později jsem nemohl text dost dobře přečíst, protože byl napsán švabachem, ale věděl jsem: To jsou dvě desky, které napsal Mojžíš, čtyři přikázání na levé a šest na pravé straně. A brzy jsem je uměl nazpaměť i s několika staročeskými výrazy, kterým jsem úplně nerozuměl.

Je skličující být hned od dětství vystaven přísnému zákonu? Nemyslím. Atmosféra v reformované domácnosti mých prarodičů mi otevírala zcela jinou možnost. Byla to atmosféra životní radosti: z dobrých darů stvoření, z lidského společenství v rodině, v sousedství a v církvi, a také – s úžasnou samozřejmostí – z dobrých Božích přikázání. Snad proto mi bylo i jako bohoslovcí později nepochopitelné, že dříve i dnes se objevují v církvi postoje, které se od Desatera distancují a proti „temnému zákonu“ stavějí evangelium. Hned doma jsem poznal: osvobodivou zvěstí není teprve novozákonní „radostné poselství“, již Desatero je jinou podobou evangelia. Žalm 119, který jsme při pobožnostech a bohoslužbách často zpívali, je celý chvalozpěvem Bohu za dar jeho zákona: při svých zdařilých i nezdařilých pokusech o utváření života nejsme sami. Máme ukazatel cesty, který nezbavuje svéprávnosti a nezotročuje, nýbrž povzbuzuje a osvobozuje. Je to směrovka ke svobodě.

Později jsem se dověděl, že toto pojetí přikázání je hlubo-

ce zakotveno v myšlení české reformace – v husitském zápase o závazně osvobodivou platnost Božího zákona a v myšlení a praxi Českých bratří s jejich důrazem na „milostnou kázeň“ života, který je svým stylem a cílem odpovědný Bohu.

A obdobně tomu bylo nejen v dějinách církve, ale i ve filozofii myslitelů, jimž vděčím za základní orientaci – v díle T.G. Masaryka a Emanuela Rádla. „Svoboda pod zákonem,“ to bylo heslo jejich úsilí o smysl lidského života, osobního i sociálního. Není náhoda, že jedno z posledních slov mého učitele filozofie a osobního přítele Jana Patočky, která pronesl v neobyčejně aktuální souvislosti, v zápase o lidská práva, ukazovalo zřetelně podobným směrem: „Bez morálního základu, bez přesvědčení, které je více než věcí oportunity, okolností a očekávaných výhod, nemůže lidsky existovat žádná, ani sebelépe technicky vybavená společnost.“ Toto kladné životní a duchovní předznamenání, které pro mne bylo směrodatné, ovlivnilo i tento malý nástin etiky pod zorným úhlem Desatera. Jsem si vědom, že toto předznamenání je pro mnoho lidí v církvi i ve společnosti sporné. Musí se biblicky, teologicky přezkoumat a zdůvodnit, musí se osvědčit v současných etických problémech. Následující stránky chtějí znamenat několik kroků tímto směrem. K nim a dalším čtenáře zvu.

Basilej, 14. září 1978

Jan Milíč Lochman

Poznámka po patnácti letech

Jsem rád, že je můj nástin etiky připraven k českému vydání. Děje se tak s patnáctiletým zpožděním, které snad zmírňuje fakt, že překlady jednotlivých kapitol už kolovaly v kruzích zájemců jako „samizdat“ v době, kdy na české vydání nebylo pomyslení. Mezitím si „směrovky ke svobodě“ razily ekumenickou cestu takřka „do celého světa“. Kniha byla překládána nejen do většiny evropských jazyků (přičemž stojí za pozornost, že se jí v románských zemích ujímala katolicky orientovaná nakladatelství), nýbrž i do japonštiny, korejštiny a (částečně) čínštiny.

Když jsem teď v odstupu let pročítal text ve své mateřské řeči, bylo mi jasné, že bych jej dnes v některých akcentech formuloval jinak. Vydávám však knihu ve věrném překladu beze změny – v naději, že i tak např. pro své zakotvení v české tradici a pro svou základní aktuálnost vzhledem k palčivým problémům křesťanské orientace, nemýlím-li se, je i v proměnách času nadále platná.

Tak jako německý originál, tak i tento český překlad věnuji svým sestřám: Marii Pellarové a památce Věry Miřejovské, se vzpomínkou na „vůni domova“, jež mi byla od dětství „vůní svobody pod zákonem“.

Basilej, 8. května 1993

J.M.L.

Desatero přikázání podle 2. Mojžíšovy 20,1-17

Bůh vyhlásil všechna tato přikázání:

Já jsem Hospodin, tvůj Bůh; já jsem tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví.

Nebudeš mít jiného boha mimo mne.

Nezobrazíš si *Boha* zpodoběním ničeho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí. Nebudeš se ničemu takovému klanět ani tomu sloužit. Já jsem Hospodin, tvůj Bůh, Bůh žárlivě *milující*. Stůhám vinu otců na synech do třetího i čtvrtého *pokolení* těch, kteří mě nenávidí, ale prokazují milosrdenství tisícům *pokolení* těch, kteří mě milují a má přikázání zachovávají.

Nezneužiješ jména Hospodina, svého Boha. Hospodin nechá bez trestu toho, kdo by jeho jména zneužíval.

Pamatuj na den odpočinku, že ti má být svatý. Šest dní budeš pracovat a dělat všechnu svou práci. Ale sedmý den je *den* odpočinutí Hospodina, tvého Boha. Nebudeš dělat žádnou práci ani ty ani tvůj syn a tvá dcera ani tvůj otrok a tvá otrokyně ani tvé dobytče ani tvůj host, který *žije* ve tvých branách. V šesti dnech učinil Hospodin nebe i zemi, moře a všechno, co je v nich, a sedmého dne odpočinul. Proto požehnal Hospodin den odpočinku a oddělil jej jako svatý.

Cti svého otce i matku, abys byl dlouho živ na zemi, kterou ti dává Hospodin, tvůj Bůh.

Nezabiješ.

Nesesmilníš.

Nepokradeš.

Nevydáš proti svému bližnímu křivé svědectví.

Nebudeš dychtit po domě svého bližního. Nebudeš dychtit po ženě svého bližního ani po jeho otroku ani po jeho otrokyni ani po jeho býku ani po jeho oslu, vůbec po ničem, co patří tvému bližnímu.

(Ekumenický překlad, 1985)

Úvod
**Křesťanská etika
pod zorným úhlem Desatera?**

Sporné počínání

Jestliže se dnes rozhodneme podat nárys křesťanské etiky v návaznosti na Desatero, měli bychom si uvědomit, že to je rozhodnutí sporné. Dá se napadnout z různých stran: jak vzhledem k tomu, že každá etika má zasáhnout současníky, tak i z ústředních teologických předpokladů.

1. Ptám se především s ohledem na duchovní a kulturně-dějinnou situaci naší doby, na teorii a praxi našich současníků – na *naši* teorii a praxi: Není nám duchovní svět Desatera téměř totálně cizí? Nezeje mezi těmito příkázáními a naší přítomností propast, „škaredý příkop“? To platí již v *historickém ohledu*. Desatero je prastarý biblický text, se svým pozadím jistě jeden z nejstarších textů nejen v biblickém, ale již předbiblickém podání. Vznikl za sociálněkulturních podmínek, které se s dnešními dají těžko srovnávat. Výrazně to signalizuje již první věta: mluví o otroctví v Egyptě, míní tedy poměry v otrokářské společnosti. Tento společenský řád je pro nás už dávno minulostí. Jaký smysl může mít takový prehistorický text pro aktuální etickou orientaci v období pozdního kapitalismu a socialismu? Neženeme se do slepé uličky, jestliže se na *něj* orientujeme? Můžeme vůbec zasáhnout své současníky a postihnout vlastní zájmy a potřeby?

2. Stejně skeptická otázka se týká i *faktických poměrů*. Příkázání Desatera se nám stala namnoze něčím cizím nejen teoreticky, ale i prakticky, vzhledem ke konkrétnímu způsobu života. Ve své knize „*Die Zehn Gebote*“ (Desatero příkázání) upozorňuje G. Ebeling na *dramatický převrat* v naší kultuře. „Desatero příkázání – po tisíciletí základní řád národů, které se cítily vázány biblickým podáním, základní řád tedy i naší

západní kultury, soubor pouček, které se každé dítě učilo z paměti a které vstřebávalo jako směrnici svědomí – dnes namnoze ztratilo svou závaznost“ (s. 15). Jistěže se tato příkázání *prakticky* i dříve v „křesťanském světě“ znevažovala a „vynalézavě“ obcházela, avšak dále se to většinou „per nefas“, se špatným svědomím. Dnes ovšem v naší kultuře nechybí *proudy* a *nálady*, které platnost a smysl příkázání popírají *zásadně* a o „emancipaci od Desatera“ se snaží nikoli se svědomím špatným, ale dobrým.

Pro tento specificky moderní postoj poskytuje Ebeling příklady. Někdy se to jenom „první desky“, tedy našeho života před Bohem. Ta je pro mnohé beztak „vyřízená“ a má svou stínovou existenci již jen v rubrice „pověry“. Daleko víc se to týká „druhé desky,“ neboť „tu jde přímo o naše společenské vztahy. Proto se zde reaguje obzvláště citlivě. Příkázání ctít otce a matku je přímo symbolem autoritativně-represivního společenského řádu, od něhož je třeba se emancipovat. A příkázání o cizoložství vůbec se vším, co je s ním z řádu rodiny a pojetí pohlavního života spojeno, se jeví jako křehká hráz, která už déle nemůže odolávat náporu sexu“ (s. 21). A ani v případě „Nezabiješ“ tomu není jinak. Oprávnění tohoto příkazu je dnes sice poměrně nejvíce srozumitelné a jeho závaznost byla v jistých souvislostech dokonce zpřísněna. Poukazují třeba na problematizování trestu smrti anebo války jakožto „normálního úkazu“. Na druhé straně vzhledem k rostoucímu násilí nelze přehlédnout, že v mnohém ohledu bylo i toto příkázání dalekosáhle oslabeno a někdy suspendováno. Stále více si zvykáme na masové umírání a zabíjení.

Toto vidění snad podává jednostranný pohled na poměry v našem světě. Ebeling však právem poukazuje na hluboké proměny v běžném morálním ovzduší, v nichž se svět Desatera i vzhledem k faktické praxi jeví jako zaniklý a překonaný. Má za těchto okolností smysl zabývat se křesťanskou etikou i nadále na bázi Desatera?

3. Podobnou otázku lze položit i v kontextu *křesťanské teologie*. S Desaterem volíme starozákonní text. Jistěže text ústřední, klasický, ale přesto text *předkřesťanský*. Křesťanská etika v plném slova smyslu je přece etika zrozená z ducha Nového zákona. Neukázal Ježíš svým „ale já pravím vám“ nové cesty etickému myšlení orientovanému na Desateru tím, že stará přikázání jistě zpřísnil, zároveň je však zahrnul do osvobodivého dynamického pohybu lásky a „zrušil“ je tím, že je naplnil? Nic nebylo Ježíšovi vzdáno tak jako legalistické chápání Zákona. Není etika Desatera stále ohrožována nějakým legalismem? Jestliže se na ni zaměříme, nevystavujeme se nebezpečí, že opustíme právě to vzrušující a podnětně nové z novozákonní etiky (jak jí ostatně rozuměl i Pavel)? Neměli bychom se raději držet Luthera, který – jistě odvážně a s rizikem nedorozumění, zároveň však právem evangelia – formuloval: „Jestliže máme Krista, snadno vytvoříme zákony a všechno správně posoudíme. Ba, vytvoříme nová desatera, jak to dělal Pavel všemi svými dopisy, i Petr a v první řadě Kristus v evangeliu. A tato desatera jsou jasnější než Mojžíšovo, tak jako Kristus obličej je jasnější než obličej Mojžíšův“ (cit. u Ebelinga, c.d., s. 30).

Mnozí se kloní k tomuto závěru a rozhodně odmítají, aby byla etická a výchovná výuka zaměřena na Desatero. Odkazují na dizertaci basilejského H. Röthlisbergera „Kirche am Sinai“ (Církev pod Sinajem, 1965), který drtivě kritizuje rozšířenou a zvláště v reformované církvi zakořeněnou praxi výuky: Desatero jako by „katechetům téměř znemožňovalo, aby se pohybovali v ovzduší Nového zákona. Při zvěstování Desatera se křesťan bezděky ocitá v izraelském lisu, který se bál, chvěl a zůstával opodál“ (s. 113). Shrňme: Neznamená etika Desatera – jak dobově historicky, tak teologicky – bezmocný krok zpět, nezavádí pedagogicky a teologicky do slepé uličky?

Obě otázky vedou k zamyšlení. Nelze je shodit se stolu. Dotýkají se skutečných problémů a nebezpečí. Pokud jde o

možnost jasného a průhledného dorozumění se současníky i pokud jde o základní zprostředkování specificky křesťanských hledisek, jsou s etikou Desatera skutečně spojena historická i aktuální nedorozumění a překážky. Má-li být takové počínání vůbec zodpovědné, musí se reflektovat a pokud možno objasnit. Tento problém nesmíme při svých pokusech o výklad jednotlivých příkázání ztratit ze zřetele. Na tomto místě bych chtěl předběžně a úvodem zdůvodnit, proč přes všechny závažné námítky míním, že započít Desaterem je dodnes možné a přínosné. Soustředím se na ony dvě řady otázek.

Ani zákonictví, ani libovůle

Obojí argumentace předpokládá jistý přístup k Desateru. Podle něho je Desatero nadčasovým a povšechným zákonem, který se snaží lidský život zachytit v „síti“ abstraktních ustanovení. Zastává tedy moralisticko-legalistické pojetí člověka. Nelze popřít: při takovém pojetí zatěžuje Desatero křesťanskou etiku s dalekosáhlými následky, a to právě těmito dvěma naznačenými směry. Legalistické zákony váží etiku vždy na podmínky doby jejich vzniku, jsou tedy orientovány nazpět a současného člověka v jeho změněných společenských a kulturnědějinných podmínkách nechávají na holičkách. Konkrétně: „vůl“ a „osel“ v Desateru názorně a jasně indikují konkrétní dobu vzniku, tedy podmínky prastaré doby agrární a nomádké, a nás se už přímo netýkají. Pro většinu z nás tato zvířata nepatří do reálných podmínek, které by nás bezprostředně zajímaly, nanejvýš do doby dovolených nebo do zoologické zahrady. Tento příklad signalizuje všeobecný problém: při legalistickém chápání je vztah Desatera ke skutečnosti v proměnách poměrů a s dějinným odstupem radikálně redukován.

Podobně v ohledu teologickém. Jestliže se Desatero při-

kázání chápe zákonicky a moralisticky, pak upadne skutečně do „předkřesťanských“ poměrů a poznatků, a to v doslovném smyslu; vede tedy do doby před Ježíšovu „etickou revoluci,“ spadá pod jeho přísný soud nad každým etablovaným moralismem a legalismem, který je pro „Ježíšovu etiku“ přímo typický. Výuka a estetika koncipovaná na Desateru pak skutečně představuje onen chybný vývoj, proti kterému protestuje třeba Röthlisberger. Do křesťanské etiky proniká „nové zákonictví“ – a to je ve smyslu Nového zákona „hřích proti Duchu svatému“, krok zpátky jako třeba chování opět „zákonických“ Galat'anů, které Pavel tak přísně volal k pořádku. Tak se ztíží nejenom přístup k bližním, ale i ke středu evangelia.

Právě u tohoto bodu musíme ovšem jasně říci: legalisticko-moralistické chápání Desatera je nepochopením, a to ne teprve pod zorným úhlem Nového zákona, nýbrž už vzhledem ke skutečnému „místu v životě“ („Sitz im Leben“) Desatera samého. Novější starozákonní bádání právem poukazuje na to, že se Dekalog naprosto nesmí chápat jako obecně a nadčasově koncipovaný *codex iuris moralis*. Do Desatera jsou jistě pojaty důležité poznatky prastaré lidské tradice. Ale tak, jak se jeví v konkrétní souvislosti Starého zákona a v konkrétní liturgické praxi Izraele, nabývají nového, dynamičtějšího a konkrétnějšího významu. Ve své „Theologie des Alten Testaments“ poukazuje Gerhard von Rad na to, že „Izrael chápal a slavil zjevení přikázání jako spásnou událost prvního řádu“ (I,195). Touto událostí bylo pro Boží lid uzavření smlouvy na Sinaji v rámci exodu. Vzhledem k tomu je Desatero svým původem a svou rolí ve víře a v životě Izraele a křesťanské církve *magna charta* smlouvy, dokument dějin vysvobození. Tři momenty tohoto určení zvláště zdůrazním:

1. Dekalog je ve Starém zákoně pojímán jako svědectví dějin spásy, které se vztahuje k dějinám. Zjevení Desatera nezastihuje lid mimo čas a prostor, nýbrž nanejvýš konkrétně

v konkrétním prostoru a čase: právě pod Sinajem, v průběhu vyjití. Tento text je od počátku spojen s tímto konkrétním dějinným příběhem a není možné jej od něho odtrhovat. Legalistické chápání jej z této živé souvislosti vytrhuje, a tak jej neutralizuje. Abstraktní, povšechná, naddějinná morálka se s původem a charakterem přikázání míjí.

2. Dějinné zakotvení Desatera konkrétně znamená: jde o *dokument smlouvy*. Souhlasím s G. von Radem: „Za všech okolností musíme mít na zřeteli těsnou spojitost přikázání a smlouvy“ (c.d., s. 195). Tak přece Izrael Dekalog chápal: obě desky Desatera se uchovávaly v truhle smlouvy. A hrály ústřední roli v liturgii Božího lidu. Dekalog měl rozhodující význam při slavení jednoho z nejvýznamnějších izraelských svátků, při sichemském svátku obnovení smlouvy, který se podle Dt 31,10n slavil vždy po sedmi letech. To je pro pochopení přikázání velmi důležité: „Tímto slavením Izrael vyjadřoval, že událost zjevení na Sinaji je pro všechny časy stejně aktuální, že se obnovuje pro každou následující generaci, že je pro ni současností (srv. Dt 5,2-4; 29,10nn)“ (c.d.). Přikázání mají svůj pravý smysl v rámci tohoto procesu obnovování smlouvy, zpětný pohled na ně je zároveň vždy znovu také výhledem, voláním k osvědčování smlouvy v každé přítomnosti a do budoucna. Neboť toto je smlouva v biblickém pojetí: nikoli zaniklá, uzavřená, minulá událost, nýbrž eschatologické, tedy otevřené dění zaměřené do budoucna.

3. Vlastní záměr, cíl tohoto dění smlouvy, tedy i Desatera, je jasně zřejmý z jeho konkrétního zakotvení. Jde o událost exodu, tedy o událost *dějin vysvobození*, která je pro Boží lid rozhodující a konstitutivní. Smlouva byla Izraeli zdůvodněním a zpečetěním jeho svobody. Slavnost obnovení smlouvy byla vždy znovu slavností osvobození, obnovení ve svobodě. Desatero bylo Izraeli darováno skrze Mojžíše v tomto nanejvýš konkrétním kontextu. O to šlo při „vyučování“ Desatera v lidu staré i nové smlouvy – každých sedm let při

svátku obnovení smlouvy, ale i v každodenní praxi: o zachování a osvědčení svobody, kterou nám Bůh daroval. Tento dokument smlouvy je svou podstatou *magna charta osvobození*. Desatero přikázání znamená „deset velkých svobod“. Ve svém původním smyslu se dají pochopit jen v této souvislosti dějin vysvobození, která je pro ně směrodatná. S legalismem a moralismem nemají mnoho společného, spíše se zápasem o pravé pochopení křesťanské svobody.

S tímto zápasem ovšem přikázání souvisí *bytotně*. Pomáhají správně naplnit darovanou svobodu, poskytují *směrnici a ukazatele na cestě svobody Božího lidu*. Nebrání jenom nomistickému, ale i antinomistickému nepochopení svobody – stojí v cestě liberalistickému a libertunistickému (ne)pochopení svobody. I na tom etice vážně a bytotně záleží. Proto nechceme a nemůžeme Dekalog suspendovat či diskvalifikovat třeba poukazováním na legalisticko-moralistické nepochopení, které se v dějinách církve naneštěstí tak často praktikovalo, jako by to byla orientační základna pro naši etiku. Jinak dobře míněným tendencím v tomto směru, jak je představuje třeba Röhlibergerova kniha, nemohu přitakat. Není nutné a bylo by falešné vydávat Desatero legalistům a moralistům. Mnohem větší smysl má teologicky a prakticky zápasit o pochopení jeho základních intencí a cílů. Důraz na svobodu není naprosto překonán. Zůstává a je právě dnes palčivou tužbou všech lidí. Fronty dějin vysvobození se mohou měnit, základní cíl však zůstává.

Tento základní cíl se dnes aktualizuje – tím odkazuji na proměnu ve vztahu k přikázáním, jak jsem ji na začátku diagnostikoval v navázání na Ebelinga – v *zápase na dvou frontách*. Za prvé proti nomistickým a moralistickým tendencím. Jsou silné, hlavně v naší (a reformované) církvi, ale ne jenom tam. Mnoho legalismu a moralismu je i v sekulární oblasti (na Východě i na Západě), především mezi etablovanými a konzervativci. Za druhé pak proti antinomistickým a amoralistickým tendencím v duchu doby – proti liberalismu

a libertinismu fetišizované „emancipace“. Tak jako nesmíme Desatero vydat legalistům, tak libertinistům nesmíme vydat ani záměr svobody, který je pro ně konstitutivní. Opravdová lidská svoboda není prázdná, neartikulovaná a libovolná. Právě v tomto bodě, v této tvůrčí dialektice biblicky fundovaných a odhalených dějin svobody, vidím trvalý a humánní význam Desatera. V tomto smyslu se mi zdálo vzhledem k duchu doby aktuální a vzhledem k naší orientaci na biblické dědictví budoucně plodné, abychom při pokusu o uvedení do etiky na Desatero přikázání navázali.

Úvodní věta Představení Božího jména

Předznamenání před závorkou

Pojetí Desatera jako magny charty biblické svobody není nikde jinde vyjádřeno jasněji než v jeho první větě: „Já jsem Hospodin, tvůj Bůh; já jsem tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví“ (Ex 20,2). Ve výkladech tato věta většinou přichází zkrátka, považuje se za pouhý rámeček, který vlastní příkázání jen doprovází. Podle mého soudu jde v těchto slovech podstatně o víc. Pochopení či nepochopení Desatera souvisí v celku i v jednotlivostech těsně s pochopením jeho preambule. Jestliže na tuto cestu nevstoupíme, mineme „vstup“, budeme se od počátku pohybovat ve směru, který vážně ohrožuje i pochopení jednotlivých příkázání, pokud je zcela neznemožňuje. Konkrétně: U této úvodní věty se rozhoduje o „evangelijním“ nebo o „legalisticko-moralistickém“ pojetí příkázání. Zde je položeno „předznamenání před závorkou“, v níž se pak objeví všechny další pokyny. A je podstatný rozdíl, zda tu je položeno znaménko plus či minus.

O jaké předznamenání jde? O představení Božího jména. To podstatné je ve spojení jména Hospodin s událostí exodu, ve spojení Boha s vysvobozením lidu v dějinách spásy. Dekalog se otevírá představením Božího jména. „*Já jsem Jahve, tvůj Bůh.*“ A jméno tohoto Boha je hned definováno: „*Který jsem tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví.*“ V tomto spojení Boha a vysvobození, svobody lidu a Boha, osvětluje úvodní věta původ, základ a zároveň rozhodující intenci Desatera. „A i Z“ Božích příkázání – ba i celé biblicko-křesťanské etiky. Tyto konstitutivní aspekty úvodní věty bych chtěl nadále sledovat.

Vyzvánění svobody

Mnozí lidé mají dnes za to, že se základy a cesta reálné etiky mohou otevírat hlaholem osvobození, které přináší dějiny. Základní teze marxistické společenské teorie a etiky zní: K důstojnému a skutečně zodpovědnému životu se dospívá revoluční praxí, vposledu revolučním zvratem. Avšak jednoznačně se tu popírá, že by toto radikální počínání mělo něco společného s Bohem. Mladý Marx formuloval přímo apodikticky: „Každá bytost je samostatná teprve tehdy, když stojí na vlastních nohou, a na vlastních nohou stojí jen tehdy, když za svou existenci vděčí sama sobě. Člověk, který žije z milosti někoho jiného, se pokládá za bytost závislou. Žiji však zcela z milosti někoho jiného, když mu vděčím nejen za zachování svého života, nýbrž když on kromě toho ještě můj život stvořil, když život není mým vlastním výtvozem“ (Die Frühschriften, vyd. S. Landshut, s. 246).

Touto bytostí, která člověka zbavuje svéprávnosti, míní Marx biblického Boha Stvořitele a Spasitele. V důsledku toho je pro něho postulátem lidské svobody, aby byl tento Bůh odstraněn. Pokud v něho věřím, nestojím na vlastních nohou, nejsem tedy skutečně emancipován, ba nejsem „bytostně“ člověkem.

Tato Marxova kritika, programatická kontrapozice otázky po osvobození a otázky po Bohu, má svou silnou stránku a oprávnění: Jak často se razil – i v dějinách církve (o obecných dějinách náboženství nemluvě) – vysloveně despotický pojem Boha a vírou v Boha a v bohy se bojovalo proti lidským svobodám! Téměř bychom v tomto směru mohli mluvit spíš o „pravidle“ nežli o „výjimce“ ve strategii teologie a církve. Vzhledem k praxi dějin dogmatu a církve nestřílí Marxova kritika do vzduchu. A přece jí musíme odporovat tam, kde svým verdiktem chce postihnout a odstranit i biblické poselství, biblický pojem Boha, což skutečně činí. Zde se něco podstatného přehlíží a předčasně opouští.

Vždyť v biblickém pojetí Boha a víry je tomu jinak. Zde se osvobození člověka, jeho „bytostnost“ (které Marx právem zdůrazňuje), a v důsledku toho i zásadní protest proti všemu, co jej zbavuje svéprávnosti a co jej zotročuje, nezlehčuje ani neodmítá, nýbrž naopak teprve vlastně podbudovává a umocňuje. Jsou stvrzovány jako záměr, v němž se dějiny člověka setkávají s Božími dějinami spásy, jako poslední intence smlouvy, zároveň srdce biblického zaslíbení (evangelia) a směrnicе příkázání (zákona): tedy ne jen jako podmíněný, nýbrž nepodmíněný záměr. Úvod k Desateru, k prvnímu a nejvyššímu příkázání, ukazuje v každém případě tímto směrem: „Já jsem Hospodin, tvůj Bůh, který jsem tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví.“ V jeho pohledu patří Bůh a vysvobození nerozlučně k sobě.

Jsou to pouhé teze a zbožné postuláty? Myslím, že jde o mnohem více. Myslím na starozákonní *událost exodu* samotnou. Jakkoli může být obtížné zachytit historické kontury, byl to reálný průlom a reálná základna pro stále nové iniciativy v dějinách Izraele. Myslím na novozákonní paralelu k exodu: na *velikonoční příběh Kristův*. Ježíšovo *vzkříšení* bylo od počátku chápáno jako nový, univerzální exodus, konečné ztotožnění Boha s cílem lidského vysvobození, což potom svědkové nejen kázali, ale zároveň i praktikovali: křesťanská misie, toto jedinečné vyjití do „celého světa“, byla v mnoha směrech „iniciativou svobody“, která změnila svět. A přes všechny zvraty myslím na příslušné iniciativy v dějinách církve, snad skutečně spíše na výjimky, které stále znovu vyhlásují a uplatňují původní, autentické pravidlo biblického dědictví. Nadto je v naší době několik marxistů, kteří ukazují překvapivou otevřenost pro tuto sílu biblické víry, pro tuto jedinečnou „vlastnost“ biblického Božího jména: „S Diem, Jupiterem, Mardukem, Ptahem nebo Viclipclim by Thomas Müntzer nikdy nedokázal to, co si mohl počít s vyjitím z Egypta a se zdaleka ne tak tichým Ježíšem z Nazareta“ (Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum*, s. 22.).

Lépe než leckteří církevníci a teologové tu ateista vidí, o co v bibli – a v Desateru! – při představení Božího jména jde: zde se „vyzvání“ dějinám Boží – a lidské – svobody.

Co znamená toto „vyzvánění svobody“, tato perspektiva prvního přikázání pro lidský život, pro naši „condition humaine“? Co se pro nás při vzpomínce na Boží jméno pod tímto zorným úhlem mění? Chtěl bych ukázat na tři podstatné prvky, na tři iniciativy vysvobození, které se otevírají a mohou otevřít biblickým spojením Boha a svobody. Je možné je určit třemi hesly: demytologizace přírody, ofatalizování dějin a odzbrojení („Entmachtung“) smrti.

a) S biblickým jménem Bůh je nejtěsněji spojen predikát *Stvořitel*. Ostatně také ve smyslu události exodu. Někteří starozákonníci tvrdí, že starozákonní víra ve stvoření se zrodila z události exodu. Pro nejstarší svědky vysvobození z egyptské země souvisí s vírou v Hospodinův stvořitelství čin. Víra ve Stvořitele znamená, že člověk není pouhá kosmická bytost. Rozumějme: je jí také – patří ke stvoření, je závislý na přírodních procesech, je také kusem přírody. Ale v této závislosti, se svými vazbami na přírodu, s těmito přírodními procesy nesplývá. I ve svých přirozených podmínkách je Božím stvořením. Jeho život má rozměr, který nikdy nemůže být beze zbytku postižen a opsán horizontem stvořeného; je „bytostí o dvou dimenzích“, je ve vztahu („ve smlouvě“), který „horizontální podmínky“ transcenduje a z jeho jakkoli biologicky, fyziologicky, kosmologicky podmíněného života vytváří nepodmíněnou, jedinečnou, nezaměnitelnou existenci. To však také znamená: příroda, reálné podmínky našeho pozemského životního běhu se nesmějí chápat, přijímat či dokonce uctívat jako jeho absolutní determinace. „Božskost“ přírody, absolutnost kosmických sil je v této víře ve stvoření prolomena: svět je svět a nikoli Bůh. Smí a má být demytologizován: je pokládán za stvoření, tak je utvářen a spravován. Není náhoda, že hned v první biblické zprávě o stvoření se spoluustanovuje „dominium“ (a zároveň „ministerium“) terrae“

(Gn 1,28). Biblickým jménem Bůh se tak pro člověka vůči přírodě vydobývá kritický odstup, mandát k utváření, a v tom podstatný kus svobody.

b) Pod zorným úhlem první věty Desatera je biblické jméno Bůh spojeno ještě příměji s *dějiny*. Už jsme na to opakovaně poukazovali; právem, neboť právě toto spojení úvod centrálně vyslovuje: vysvobozující exodus z Egypta byl událostí dějinnou. Bůh se „představuje“ v aktu dějin vysvobození. To pro člověka v dějinách znamená, že není služebníkem bez naděje, není pouhým objektem dějin. Jistě jsme dějinami podmíněni, jsme zapředeni do sítě dějinných událostí a poměrů. Nezačínáme svůj život „ab ovo“, ale shledáváme předem utvořenou dějinnou situaci: svého národa, své třídy, církve a rodiny. Pro život jsou tím namnoze „nastaveny výhybky“. Disponují námi dějinné mocnosti. A v našem společném a osobním údělu jsou vysloveně slepé uličky a „domy otroctví“. Žádný div, že tolik myslících lidí si právě nad dějinami zoufá, že popírají jakékoli spojení smyslu a dějin (a ještě více: Boha a dějin).

Bible to nečiní – úvodní věta k Desateru je toho výmluvným důkazem. Bibličtí svědkové se orientují na zkušenosti exodu a vykládají naši situaci tváří v tvář slepým uličkám dějin právě odtud. Bůh se ujal lidí, a to právě lidí beznadějně zotročených. V tomto jménu tedy, vzhledem k Hospodinu, tvému Bohu, který vyvedl lid z Egypta, z otroctví (a novozákonně musíme pokračovat: vzhledem k Bohu, který se s námi solidarizoval v příběhu Ježíše Nazaretského), neexistuje už žádný neodvolatelný „dům otroctví“, žádná definitivně slepá ulička, žádné definitivní fatum. Biblická víra v Boha zbavuje „moc (slepého) osudu“ jeho moci. Zbavuje dějiny fatálnosti a také a především zbavuje fatálnosti můj úděl v dějinách.

c) Spojení Božského jména s dějinami vysvobození v Desateru mění naši situaci ještě v posledním, rozhodujícím bodě: tváří v tvář *smrti*. Smrt je nejzávažnější „protiúder“ vůči jakýmkoli „dějinám vysvobození“; zde s konečnou platností

přestává každý sen a každá angažovanost pro svobodu. Smrt je „naprostá antiutopie“, konečný bod v každém smyslu – předně a pointovaně, pokud jde o svobodu. Nikde jinde není bezmoc vlastního a převaha cizího tak trpce jasná jako tváří v tvář smrti. Jestliže existuje nějaký „dům otroctví“, pak je to „dům smrti“.

To také bible nanejvýš realisticky rozpracovává bez jakékoli náboženské glorifikace. Nejtěžší nářky ve Starém zákoně se vztahují na toto ohrožení lidství a smysluplné lidské existence před Bohem. „Kdo tě bude chválit v říši smrti (šeolu)?“ ptá se žalmista otevřeně. „Já ubohý člověk, kdo mě vykoupí z těla této smrti“ (Ř 7,24)? Tvrdost tohoto otroctví se nijak nezmírňuje. Žádná idea nesmrtnosti, tak často a tak impozantně uplatňovaná v dějinách náboženství a filozofie, nezbavuje biblického člověka – a jak známo, ani Ježíše – tohoto břemene. V bibli není žádná samozřejmá nesmrtnost, nesmrtnost quasi „etsi deus non daretur“ (i kdyby Boha nebylo).

Je tu ovšem poselství o existenci – a více: o věrnosti – Boží v situaci smrti. I to je v zorném úhlu „před-stavení“ Božího jména v Desateru před lidskou otázkou po pravé svobodě. Egyptský dům otroctví jistě znamená předně zcela konkrétní zotročení lidu v dějinách. Ale nebylo náhodou, že se právě tento „dům“ stal brzy symbolem zotročení a ohrožení eschatologického, říše smrti, chaotického ohrožení dobrého Božího stvoření. Tak se exodus už ve Starém zákoně stal zaslíbením i tváří v tvář šeolu – nesměle, nedogmaticky, avšak nepřeslechnutelně. Jestliže Bůh stojí za lidskou touhou po svobodě, pak smíme doufat, že se dějiny vysvobození v něm založené na prahu smrti nezastaví.

Centrálně a jednoznačně je tato naděje uskutečněna v Ježíšově velikonočním příběhu: vzkříšení je potvrzením svobody Boha a člověka v situaci smrti. *Exodus patet* (vyjítí je otevřeno) – i poslední dům otroctví musí vydat svou oběť. Tentýž apoštol, který lkal „Já ubohý člověk,“ – a nebylo to

žádné rétorické zvolání – může jedním dechem říci: „Děkuji Bohu skrze Ježíše Krista, našeho Pána“ (Ř 7,24n). A tento „skok“ nezdůvodňuje nezničitelností lidské duše, ani potencemi přírody nebo dějin, nýbrž jednoznačně a výlučně odkazem na zachraňujícího Boha exodu, na jeho věrnost osvědčenou při starých i nových.

Za směrodatná pokládám především následující slova, která chci citovat – zároveň s ohledem na předcházející dva body: „Jsem si jist tím, že ani smrt ani život, ani andělé ani mocnosti, ani přítomné věci ani budoucí, ani moci ... ani žádné jiné stvoření nás nemůže odloučit od Boží lásky, která je v Kristu Ježíši, našem Pánu“ (Ř 8,38). V těchto slovech vidím novozákonní protějšek k představení Božského jména v Desateru. Nejsou žádní jiní tvorové kromě tohoto Boha. Také poslední pozemská moc, moc smrti, je odzbrojena. Svoboda založená v tomto jménu sice je a zůstává v životě a smrti ohrožena a popírána, útočí na ni protisíly, je kompromitována stálým selháváním na základě naší vlastní lenosti a opovážlivosti. Proto nikdy není v našem „vlastnictví“, nemáme ji k dispozici samozřejmě či dokonce samovládně, nebo ještě hůře – samospravedlivě. V dějinách svobody jsme stále jen poutníky a začátečníky. Ale tuto svobodu zakládá a zachovává stará a nová smlouva Boha, který „tě vyvedl ze země egyptské, z domu otroctví“ – všem našim zvrátům navzdory není jen prázdným snem, není to vabank bezhlavě sázejících hazardérů. Odvaha svobody je „kryta“ jedním jménem, které zůstává. Tak nám svoboda je a zůstává zaslíbením v životě i smrti.

Etika jako svobodná odpověď' vděčnosti

Svémi úvahami nad úvodní větou Desatera jsme jenom několikrát odkázali na pozadí a záměr příkázání. Ale již z dosavadních úvah bylo, doufám, jasné, že úvodní věta

Desatera není žádný slavnostní úvod, ke kterému by se nadále nemuselo konkrétně přihlížet. „Předznamenání“ před závorkou přikázání má směrodatný význam, který zůstává průběžně platný pro přikázání, ale v širším a obsáhlejším smyslu i pro celou oblast *teologické etiky*. Jak tomu rozumět? K tomu na závěr tři poznámky:

1. Teologická etika není žádnou veličinou, která by se volně vznášela, vznikala sama ze sebe a spočívala sama v sobě. Ve světle úvodní věty k prvním přikázání ji musíme chápat pouze jako *odpověď*, jako *následování*. Etika je odpověď víry – pokus vyvozovat závěry, je to vůle k příslušnému činu, právě *následování*, jak to protestantské teologii právem zdůraznil Dietrich Bonhoeffer. Tak rozuměl své „etice“ Ježíš: jako volání k následování. A tak ji předkládají i apoštolské listy, a to jak konkrétně (připomínání Ježíšova slova a příkladu), tak zásadně, s metodologickými důsledky: imperativ epištol následuje po indikativu, apoštolský zákon po apoštolském evangeliu. Tak se v Novém zákoně navazuje na záměr Desatera a dále se rozvádí s christologickým vytříbením a naplněním.

Toto navázání na dějiny spásy, představení Božího jména před všechna jiná jména a skutky, navázání na evangelium, pro křesťanskou etiku znamená, že ji nelze nikdy chápat jako *etiku skutku a výkonu*. To je klasické pokušení právě těch myslitelů, kteří význam etiky jinak právem zdůrazňují: mají sklon pojímat etický čin nejen jako spravedlivý, ale jako ospravedlňující. Cesta ke spáse pak prakticky začíná ve zbožných skutcích anebo sekulárně v revolučním činu. Vzpomeňme na velká jména novějších dějin, na Kanta a na Marxe, a také na jiné proudy, např. v židovské zbožnosti Ježíšovy doby anebo v dějinách církve po dobu reformace. Všecka tato jména a hnutí dokázala něco pozoruhodného. Zachovávala vzorně přikázání – i Desatero. Ale jedno důležité v pochopení biblické etiky opomíjela: absolutizovala etickou cestu, tendovala k legalismu a moralismu, k přeceňování výkonu.

Vyjádřeno klasickým teologickým pojmem – ke spravedlnosti ze skutků. Zatemňovala tím prvenství milosti, měla sklon k mravnosti důsledně „nemilosrdné“ („bez milosti“) a samo-spravedlivé.

Od této samospravedlivé morality musíme křesťanskou etiku jednoznačně odlišit. Křesťanská etika nevyrůstá z výkonu a slávy vlastního skutku. Je aktivní odpovědí na vysvobození, které pro ni bylo otevřeno a které jí bylo darováno. Právý skutek má s tímto vysvobozením – jako odpověď na spásu – korespondovat, nikoli ji konstituovat. Proto také milost zůstává průvodičem a determinantou takové etiky: milost od Boha, ale také milost k bližnímu. Také a předně z tohoto důvodu, pro svůj sklon soudit „bez milosti“, moralismus a legalismus – který je často doma i v křesťanských kruzích – evangelijní etiku ohrožuje a kompromituje.

2. Jestliže se etika chápe jako odpověď, pak se ihned klade otázka po bližším určení této odpovědi, nikoli ve smyslu konkrétních pokynů a kroků, nýbrž ve smyslu jejich nosného postoje a zaměření. V této souvislosti bych chtěl nejprve zmínit a podtrhnout slovo *vděčnost*. Jak známo, hraje důležitou roli v Heidelberském katechismu. Tam se o Desateru pojednává ve třetí, závěrečné části, když byla v první části krátce řeč „O lidské bídě“ a ve druhé obšírně „O vykoupení člověka“. Tato třetí část – tedy „etika“ katechismu – má nyní nadpis „O vděčnosti“. Tímto členěním se z intence Desatera vystihuje jistě něco podstatného, jak jsme se pokoušeli charakterizovat v návaznosti na úvodní větu. Odpovědí na dějiny spásy, které se nám ve jménu Hospodinově, ve jménu Ježíše Krista, otevřely, příslušnou směrnicí pro následování, je odpověď vděčnosti. Úžas víry je primárně úžas v děkování, poznání a vyznání Božského lidu, že ve své svobodě a naději za sebe vděčí Bohu.

Postoj označený jako „vděčnost“, „dík“, „vděčení za sebe“ bývá málo srozumitelný, sporný a dnes také nepopulární.

Připomeňme si výše citovaný výrok Karla Marxe: „Člověk není skutečně svobodný, není bytostně člověkem, pokud za sebe někomu vděčí.“ Skutečně nemůžeme popřít, že můžeme „vděčit“ také tak, že to zotročuje a zbavuje svéprávnosti. Především vnucená, zvnějšku očekávaná a sankcionovaná vděčnost je nanejvýš povážlivá, jako motivace k etickému jednání přímo kontraproduktivní. Znal jsme v mládí jednoho žebráka, který mnohem raději navštěvoval domy nevěřících nežli věřících, a to proto, že u nevěřících almužnu neprovázela povinnost zbožné vděčnosti. To nás vede k zamyšlení: Naši současníci mají závažné důvody, pro které se jim slovo „vděčnost“ zdá podezřelé. (Podobně je tomu ostatně i ve zcela sekulárních souvislostech. Sotva existovala účinnější metoda, jak lidem zprotivit spontánní etický a politický postoj, než jakou byly ustavičné výzvy politických moralistů v socialistických zemích, abychom z vděčnosti za to, co Strana vykonala, udělali to či ono.)

Avšak přes všecko možné zneužití nelze popřít, že svobodná vděčnost představuje tvůrčí potenci a také uvolňuje etickou energii. Nesporně vytváří atmosféru biblické etiky na jejích výšinách. Myslím na Starý zákon a na oslavu zákona třeba ve 119. žalmu. Příkaz, který jsme přijali, není žádné „musím“, nýbrž „mohu“, je to zmocnění k následování, praxe „vděčnosti“, etika milosti. Právě to je pak etika Nového zákona. Vzpomeňme jen na epištoly, na jejich směrnice, ale i na jejich typickou strukturu. Apoštolská pareneze následuje po chvále milosti, po svědectví o umožnění svobody, a má tedy charakter zaslíbení, povzbuzení a pozvání ke zdůvodněné, otevřené „charizmatické“ praxi. Jejím duchu není nic vzdálenějšího než zloduch legalismu a moralismu.

3. Zvláště zřetelně vidím tento charakter biblické etiky ve slovu apoštola Pavla: „Ke svobodě nás Kristus osvobodil; proto stůjte pevně a nedejte se opět uvést pod jho otroctví“ (Ga 5,1). Toto slovo bylo formulováno v zápalu nejprudšího boje, který musel Pavel svádět ve svých sborech a o ně:

s legalisty, kteří chtěli „vysvobozený lid“ opět uvést do „otroctví“ zezákoničtělé spravedlnosti ze skutků. Jeho výzva však má zásadní význam, neboť vyslovuje základní předpoklad vší křesťanské etiky: ke svobodě nás Kristus osvobodil. V této výpovědi vidím novozákonní protějšek úvodu k prvnímu přikázání. Před vším myšlením a jednáním je předznamenání *darovaného vysvobození*, otevření domů otroctví, umožnění svobody zaslíbené a uskutečněné Bohem. Evangelium předchází zákon. „Křesťanskost“, či lépe biblická orientace etiky, se rozhoduje na tom, zda se toto „pořadí“ respektuje a zachovává (jak to novější teologii položil na srdce především Karl Barth).

Je však nutné zdůraznit i to druhé: „zákon“ evangelium *následuje*; je to skutečně, jak K. Barth formuloval, „druhá podoba evangelia“. „Etika jako odpověď“ (P. Lehmann), jako „přimlouvání Ducha“ („Anwaltschaft“ – H. van Oyen), jako odpověď vděčnosti nemůže spočívat v ničem jiném než v zachovávání a osvědčování svobody, ke které nás Kristus osvobodil. Anebo starozákonně: v zachovávání a osvědčování smlouvy, která byla uzavřena v události svobody při exodu. Ale: toto zachovávání a osvědčování svobody se definuje, profiluje, je to závazná cesta. Svoboda, pro kterou jsme byli vysvobozeni, není nic prázdného a mlhavého; nese „charakterové rysy“ Ježíše Krista. Anebo starozákonně: je značkována přikázáními Desatera. Je v zájmu naší svobody, abychom podle těchto rysů, podle tohoto značení šli. Křesťanská etika koření v daru konkrétního vysvobození v dějinách spásy; děje se a rozvíjí jako praxe závazné svobody.

První přikázání Samému Bohu sláva

První a největší

„Nebudeš mít jiné bohy vedle mne.“ V církevní tradici se vždy znovu zdůrazňovalo, že se tato první slova Desatera neoznačují jako „první přikázání“ jenom proto, že jsou na jeho počátku, ale že se mají zároveň chápat jako „největší“. Poukazují jen na Luthera. Ve svém „Malém katechismu“ vyzdvihuje toto výsadní postavení prvního přikázání nápadným způsobem. Jeho stručný výklad našeho přikázání zní: „Máme se Boha nade všecko bát, milovat ho a důvěřovat mu.“ Tato formule se důsledně opakuje i při výkladu ostatních přikázání; před každý další výklad se staví slova „Máme se Pána Boha bát a milovat ho.“ Tím se zdůrazňuje, že ostatní přikázání jsou prvnímu – a jeho úvodní větě – podřízena, vycházejí z něho, konkretizují je a aplikují jeho základní směrnicí na různé oblasti a vztahy našeho života.

Toto pochopení odpovídá biblické perspektivě Desatera přikázání. Můžeme navázat na Ježíše. Na otázku po „největším přikázání“ zněla jeho odpověď, jak známo: „Budeš milovat Hospodina, svého Boha, z celého svého srdce a celou svou duší a celou svou myslí. To je největší a první přikázání“ (Mt 22,37). V těchto slovech je shrnuta „první deska Desatera“ (tak jako pak v následující větě „Budeš milovat svého bližního jako sebe samého“ je shrnuta „druhá deska“). A tento souhrn první desky tlumočí jednoznačně intenci prvního přikázání: „Nebudeš mít jiné bohy vedle mne.“

První přikázání se velmi těsně přimyká k úvodní větě Desatera, která mu předchází. Bez ní není myslitelné; za první přikázání se většinou právem pokládá jen ve spojení s ní. Zde

je tedy hned u prvního a největšího přikázání jasné: imperativ souvisí s indikativem, ukazatel následuje po otevření cesty. Ale nyní i obráceně: indikativ předchází imperativ, otevřená cesta je značena směrovkami. Konkrétně řečeno: vysvobození se musí převést do praxe svobody. Novozákonně upřesněno: Jestliže nás Kristus „osvobodil ke svobodě“, pak „stůjme pevně“ a „nedejme se opět podrobit pod jeho otroctví“ (Ga 5,1). To je vnitřní souvislost a zároveň cíl přikázání „Nebudeš mít jiné bohy vedle mne“.

Ohrožená svoboda

Toto přikázání je přiměřené situaci, kdy je lidská svoboda ohrožena. Biblické pojetí svobody se od pojetí liberalisticky optimistického liší – tím, že si je tohoto ohrožení vědomo. Ideologie pokroku a svobody, která v novověku zapustila hluboké kořeny, předpokládá, že svobodná spontánnost zbavená historicky podmíněných překážek musí inaugurovat osvobodivý proces, který je vposledu nezadržitelný. „Laissez faire, laissez passer“ je prý nejlepší zárukou pokroku ve svobodě a svobody v pokroku. Tento způsob myšlení se prosadil v 19. století, například v ideologii „svobodného hospodářství“; dodnes působí třeba v oblasti „pokrokové“ sexuální morálky a pedagogiky. Jestliže se vychází z tohoto předpokladu, je „přikázání svobody“ vlastně protimluv: svoboda je spontánnost a spontánnost je svoboda.

Biblické pojetí svobody je realističtější. Nikoli proto, že by svobodu podceňovalo: biblická antropologie má s pesimistickou teorií a praxí (která proti zneužití svobody předem staví autoritářské struktury) ještě méně společného nežli s liberálními „syny světla“. Bible je realističtější z opačného důvodu: poněvadž cení svobodu tak vysoko, je si kriticky vědoma jejího ustavičného ohrožení. „Stát pevně ve svobodě“ není žádná samozřejmost. Mezi pokušeními zevnitř a svody zvenčí

je úzká cesta svobody a dá se snadno ztratit. Ze svobody je možné vypadnout, je možné ji pokládat za zneklidňující a nepřehlednou, tedy ohlížet se po navyklých, pevných rádech a zákonitostech, jak k Pavlovi zděšení činili třeba Galat'ané v novozákonní době. Anebo je možné ve svobodě klopýtat, zneužívat jí, mít ji „za záminku pro tělo“ (tj. pro pyšnou zvůli), jak před tím musí apoštol Pavel křesťany varovat v opačném směru (Ga 5,13), a nikoli za podnět k lásce. Mezi oběma frontami, jak jsme je právě charakterizovali, mezi nomismem a antinomismem, vede úzká cesta skutečné svobody otevřené ve smlouvě, v Kristu.

Toto je situace, pozadí prvního přikázání. Nebudeš mít jiné bohy vedle mne. Co se zde vypovídá? Proklamuje se zde slavnostně monoteistický princip a staví se jako závazné vyznání? Až dodnes někteří exegeti „myslí, že jsou Mojžíšovi povinni najít zde přímo monoteistické vyznání“ (třeba W. F. Albright, *Od doby kamenné ke křesťanství*, s. 258nn). To ovšem historicky sotva souhlasí. „Dlouho byl v Izraeli Hospodinův kult, který nepochybně musí ve smyslu prvního přikázání platit jako legitimní, který však nebyl monoteistický. Mluvíme proto o henoteismu či o monolatrii.“ (G.v.Rad, c.d. I,210; srv. též J. J. Stamm, *Der Dekalog*, s. 40.) A monoteistická hypotéza nepostihuje vlastní intenci přikázání ani teologicky: ono neučí povšechným principům a neprosazuje osvícené teologické zásady. Jde mu spíše o něco konkrétního, dramatického: o zachování smlouvy, o osvědčování věrnosti v situaci reálného pokušení, tedy o jasné odmítnutí reálně hrozících a vábivých „jiných bohů“. Z výlučné oddanosti Hospodinu, jak ji vyžaduje právě první přikázání, se monoteistická pozice ve Starém zákoně jistě fakticky vyvinula. Ale není záměrem tohoto přikázání. Tím je „setrvávání ve smlouvě“; víra, myšlení a jednání vycházející z exodu.

Události pod Sinajem, jak je líčí kniha Exodus, toto napětí dokládají. Jde tu o nesmírnou krizi, ve které je svoboda, kterou Boží lid právě získal, vystavena zkoušce. Lid v ní neob-

stojí. Sotva svobodu okusil, už je nejistý, zda se vlastně vyplatí. Velmi rychle shledává dodatečně pozitivní rysy dokonce na egyptské zemi, domu otroctví. Touha po „egyptských hrncích“ roste, když se ukazuje, že svoboda s sebou přináší rizika a klade nároky. Mezi malou menšinou, která je ochotna přes všechna pokušení „setrvat ve svobodě“, a většinou, které je svoboda obtížná a podezřelá, dochází stále znovu k napětím. Známa událost na úpatí Sinaje (Ex 32) krátce předtím než Mojžíš přinese obě desky, tuto situaci výrazně připomíná: Právě první a největší příkázání je hanebně porušeno – porušeno vlastně ještě dříve, než je slavnostně vyhlášeno. Lid nenázornou „prázdnotu“ svobody před Bohem nevydrží, pokouší se ji učinit „bližší životu“, „hmatatelnější“: tancuje kolem *zlatého býčka*.

Konkrétní aspekty této kultické události se již nedají historicky jednoznačně objasnit. Někteří starozákoníci shledávají v Ex 32 průběh pozdějších událostí z doby Jarobeáma I. a jejich stylizaci do podoby „původního odpadnutí, k němuž došlo v okamžiku Božího zjevení na Sinaji, které je pro Izrael základní“ (RGG 3, II. 1689). Za symbol tohoto původního odpadnutí se zlatý býček hodil výtečně: v něm je velmi názorně ztělesněna mnohostrannost modloslužby. Býk je „souhrnem plodnosti“. Slouží zároveň jako symbol válečné síly a moci. A můžeme si připomenout i moderní užití symbolu „zlaté tele“ jako šifry pro typické pokušení mamonářství.

Tím jsou postiženy některé zásady a základní síly starého a nového pohanství či (snad srozumitelněji) modlářství. Jednak oblast *sexu a plodnosti*. To je zvláště působivá a vitální základna nejrůznějších kultů od počátku dějin lidstva až podnes. V okolí Izraele byla snad všudypřítomná v podobě různých baalovských a aštartovských kultů, které především v plodnosti slavily a uctívaly poslední, nejtvořivější moc, jež zakládá a ovládá život přírody a člověka. Sex a božství, eros a náboženství zde souvisí zvláště intimně – to je přesvědčení, které stále znovu přežívalo staré (a typicky variabilní) posta-

vy bohů a bohyň a vytvářelo nové kultury, a to nejen ve starých dobách, ale až do sekulárního, moderního věku. Mnoha lidem se i dnes sex (už nikoli tolik plodnost) stává posledním zaslíbením a naplněním jejich osobního života, jako by se právě zde dala očekávat poslední šance, poslední tajemství, které se dá v životě poznat a zakusit: tedy opravdu „božská“ dimenze života. Moderní literatura, filozofie, ale i praktické chování současníků toto sekulární „zbožštění“ sexuality ilustrují stále znovu. V oblasti spontánní pudovosti spočívá vlastní spásná a vykupitelská moc.

Nikoli podstatně jinak je tomu se „zlatým býkem“ jako kultickým symbolem pro *válečnou moc* orientovanou na panování a ovládání. Izrael měl ve svých dějinách stále co činit s konkrétními kultury takové moci. Zbožštění panovníci imperiálních mocností v jeho sousedství (a z toho plynoucí pokusy účastnit se také tohoto „náboženství“) znamenali permanentní ohrožení a výzvu, nejen v politickém, ale i v teologickém smyslu. Za „domem otroctví“, ze kterého byl Izrael vyveden, stojí předně a konkrétně farao – nejen jako politický utiskovatel a hospodářský vykořisťovatel, nýbrž také jako typ určitého pojetí světa a nábožensko-kosmologického systému hodnot. Myslím na strukturu „ontokracie“, která určovala téměř všechna vrcholná náboženství a civilizace Orientu: propojení božské, civilizační a imperiální moci, tedy záruka vládnoucích mocenských zájmů ze strany božsko-kosmologického řádu. To bylo vlastní „modlářství“, se kterým se musel Izrael vypořádávat ve vztahu k Egyptu. A to neplatí jenom pro lid staré smlouvy, nýbrž také pro lid nové smlouvy, církev, která je vystavena pokušením nejen zvenčí, ale i zevnitř. Pomysleme jen na různé mocenské struktury „konstantinovských církví“. Dodnes je to zvláště nebezpečný typ modlářství: glorifikace a vposledu zbožštění imperiální či hierarchické moci, podřízením všech ostatních zájmů tomuto jedinému cíli. A dodnes se tento cíl typicky projevuje jenom vzácně ve své „nahotě“, naopak většinou je „ozdoben“ svatozáří náboženské ideologie.

Stačí jen poukázat na fašistické mýty nebo na stalinské „kulty osobnosti“ a žel i na mnohé „mesiášské“ vůdce v třetím světě. „Zlatý býček“ tedy žije i v této podobě, oslňuje a ničí své vyznavače a své oběti s namnoze nepodlomenou přitažlivostí.

„Zlatý býček“ žije a vládne i v třetím (a v dnešním jazykovém užití asi nejběžnějším) smyslu: jako symbol zbožštění hospodářské potence, peněz, kapitálu, jako modla *mamonářství*. Událost pod Sinajem se asi v tomto smyslu primárně chápat nemá. Ale je nápadné, jak záhy ve Starém zákoně toto modlářství avizuje a odhaluje poselství proroků. Ještě jasněji se mamon jeví jako nejnebezpečnější modla v Novém zákoně, hlavně ve zvěsti Ježíšově. Učedníci jsou přece důrazně vyzýváni k poslednímu a jasnému rozhodnutí: „Nikdo nemůže sloužit dvěma pánům... Nemůžete sloužit Bohu a mamonu“ (Mt 6,24). A apoštol připojuje: „Kořen všeho zla je touha po penězích“ (1Tm 6,10). Přesto se však toto modlářství v souvislosti „křesťanské civilizace“ etablovalo stále více jako téměř všeurčující moc. Velmi mnohým se staly a ještě stávají peníze, zlato, kapitál – zjevně či skrytě – statkem, který fascinuje, nosným životním zájmem, který dává smysl, tedy modlou. Ve velkém se to ukazuje v bezohledném zaměření hospodářského systému na zisk a moc a z toho plynoucí vykořisťování hospodářsky slabších a závislých, jak tento „tanec kolem zlatého telete“ analyzoval třeba Karl Marx – až do struktur výrobních a životních vztahů – a jak jej odhalil jako základní pravidlo kapitalistického systému. Ale i v malém: ve své nevinné, střízlivé, pragmatické orientaci soukromníka. „Jestliže něco máš, něco jsi“ – tak zní (anebo snad nezní, ale působí) heslo. Tak jsou vyjádřeny základní formy lidského odcizení (jak podle Marxova, tak podle křesťanského přesvědčení): nadřazení „mít“ nad „být“, seberealizace jako kumulace kapitálu, kult peněz. V tomto smyslu je „tanec kolem zlatého telete“ zcela aktuálním modlářstvím, a to nejen jako příležitostná událost, nýbrž až do stabilizovaných způsobů života společnosti.

Falešná mince modlářství

Navázali jsme volně na heslo „zlatý býček“ a nastínili jsme jen několik základních forem starého a nového modlářství. Existuje i mnoho jiných. „Modlářství“ je nesmírně pestrá kapitola fenomenologie náboženství. Jak velké, téměř nevyčerpatelné množství kultů se rozvinulo! A kolik jich je ještě možných! Jestliže reformátoři hovoří o přirozeném srdci člověka jako o „továrně na modly“, jistě právem poukazují na tuto nevyčerpatelnou potenci lidí jako jednotlivců i kolektivů. Tato továrna nefunguje ostatně jenom na náboženské půdě. „Produkuje“ v každé oblasti a v každém ohledu. „Modlářství“ je jistě primárně kategorie náboženské fenomenologie. Všude se může uplatnit jeho základní tendence vyzdvihovat a absolutizovat nějaký jev anebo nějakou potenci přírody a kultury na poslední, orientující veličinu dávající všemu smysl. Všecko ve světě lidí se může v tomto smyslu stát modlou, božským, „jiným bohem“ – jevy vysloveně povážlivé, ale také vysloveně pozitivní. Všecko „předposlední“ se může myslícímu – i nemyslícímu – člověku stát tím „posledním“: právě to je, biblicky viděno, bezbožnost, modlářství.

Toto pokušení lidského srdce naráží v prvním přikázání (a také v obou dalších) na energický odpor. „Nebudeš mít jiné bohy vedle mne.“ Přikázání nepopírá existenci a působnost „jiných bohů“, jiných mocností v přírodě, ve společnosti či v dějinách. Opakujeme: na jasné monolatrii mu záleželo více než na osvíceném monoteismu (ač i ten je naprosto oprávněný). Na jednoznačné monolatrii mu ovšem záleželo jednoznačně a přímo neúprosně. Biblická víra je bez tohoto „zúžení“ („Engführung“) nemyslitelná: jen tomu jednomu, označenému jménem, náleží bezpodmínečná poslušnost, nedílná úcta. Anebo ve smyslu Ježíšově láska „celým srdcem, celou duší a vším myšlením“ (Mt 22,37). Prvek bezvýhradnosti, definitivnosti je v lidském světě na místě jenom ve vztahu k Bohu. *Soli Deo gloria!* Samému Bohu sláva!

To je ovšem tvrdá řeč. Kříží se s notorickou tendencí lidské přirozenosti a kultury. (Už jazykově je zřejmé, že „kult“ a „kultura“ velmi těsně souvisejí.) Takovému bezpodmínečnému požadavku se podvolujeme jen velmi neochotně. Žádnému člověku není příjemné, když se musí vzdát model, které jsou pro něho atraktivní. Starý zákon to zachycuje stále a se vší názorností. I na cestě zaslíbení se lidé snaží „propašovat“ modly: vzpomeňme si jen na Ráchelin příběh podle Gn 31,19nn! Kategorický imperativ prvního přikázání se tak jeví právě nábožensky nadanému člověku jako přílišná neústupnost a ochuzení – jako přikázání „náboženské askeze“.

Nezapírám, že tato askeze může být chápána chybně a skutečně úzkoprsé. Právě naše vlastní reformovaná tradice nedůvěry nejenom vůči bohům, ale i vůči kulturním jevům, toto nebezpečí dokládá. Aby se čelilo duchu modlářství, podezírá se na celé čáře i oblast stvoření, která k němu dává podnět: třeba oblast sexuality a umění (méně již oblast moci a peněžního hospodářství). Proti takovému zjednodušujícímu postoji se musí energicky vystupovat i z pozice Starého zákona. Stvořitel a stvoření se nikdy nesmějí stavět proti sobě. Protiklad je Jahve a zbožštěné síly, a víra tu naléhá na jasné „bud' – anebo“. Odmítání model se však nikdy nesmí stát odmítáním toho, z čeho modly nenáležitým absolutizováním a kultem vznikají. Naopak: odmítání bohů dává lidem stvoření s jeho tvořivými potencemi k rozumné správě a užívání a v tomto smyslu k rozumné bohoslužbě. „Zúžení“ náboženskou askezí není samoučel, nýbrž prostředek k rozumnému chování, které je přiměřené řádu stvoření, a hlavně: k chování svobodnému vůči hodnotám a darům přírody a kultury ve světě lidí.

Nejde o znevažování, ale o „demytologizaci“ stvoření – a to je záměr svobody. Vždyť „zbožšťovány“ bývají i ty nejkladnější hodnoty a jevy stvoření a člověku se stávají léčkou, „domem otroctví“. Připomeňme si jen ony tři příklady z okruhu „zlatého býčka“: Lidská sexualita – tvůrčí a kladná

možnost – se stává ničivou a zotročující silou, když se stane dominujícím, vše ostatní zatlačujícím životním zájmem, sekulární spásou. Život v politické oblasti se odcizuje a odlidšťuje, když se z politiky stává „náboženství“, poslední a nikoli předposlední záležitost; především však tam, kde autoritářská moc, „kult osobnosti“, degeneruje v samoučel. Klam a nelidskost absolutizovaných peněz jsou neméně citelné – jednak na těch, jejichž životní možnosti jsou omezovány zjištnými zájmy druhých, jednak i na profitujících samých: jakým otrokem je koneckonců mamonář! Absolutizované „mít“ ničí skutečné „být“. Tak tomu v logice bezbožnosti je: modly zotročují své uctivatele, ničí jejich lidství a ty, kdo na ně vsadili, vposledu zrazují. Nemohou splnit očekávání, že lidskému bytí dají smysl a cíl. Naopak, blokují cesty ke svobodné a otevřené existenci.

Proti tomuto pokušení a ohrožení svobodného lidství je zaměřeno první přikázání: „Nebudeš mít jiné bohy vedle mne.“ Připomeňme si ještě jednou: přikázání platí těm, kteří byli právě vysvobozeni. Hovoří k nim tedy s ohledem na toto vysvobození: žijte tuto svobodu, neprodávejte své „prvorozenství“ za mísu čočovice nové modloslužby. To je tedy „zúžení“ u prvního přikázání: zúžení exodu, vyjití z „bezbožných vazeb“ do smlouvy svobody, vyjití do otevřeného prostoru, ve svrchovaném, průkopnickém jménu Boha, který „tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví“.

Soli Deo gloria

Na začátku svých úvah jsme poukázali na směrodatnou roli, kterou první přikázání hraje ve výkladu Desatera v Lutheřově Malém katechismu. Nevystihuje hlavní smysl prvního přikázání i známé heslo kalvínské reformace „Soli Deo gloria“? Již v prvních otázkách Ženevského katechismu (1542) vidí Kalvín cíl lidského života v tom, že „v nás má být Bůh

oslaven“. V životě křesťanů jde koneckonců o to, aby „vzdávali čest samému Bohu“. Tento směr učení a života spolunesený prvním přikázáním utvářel celou reformovanou teologii a etiku.

Princip „Soli Deo gloria“ byl často nesprávně vykládán ve smyslu rozhodného a vposledu abstraktního teocentrismu – a to zvenčí i uvnitř reformované tradice. Neprojevovaly se tak teokratické (ne-li dokonce autoritářské) sklony Jana Kalvína a jeho žáků? A neživilo se odtud příliš jednostranně myšlení strukturované „shora“? Tato pokušení nemůžeme v reformačním táboře skutečně popřít. Vycházíme-li však od prvního přikázání, pomáhá nám to odhalit jinou možnost, jak pojímat reformované dědictví: vidět jeho v podstatě svobodomyšlné, eticky a politicky osvobodivé zaměření a dosah. Sláva nenáleží libovolnému abstraktnímu „Bohu“, nýbrž „Hospodinu, který tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví“, Bohu, který takto osvobodivě jedná. Jeho vůdčím motivem není zájem mocenský, nýbrž vykupitelský, zájem svobody.

Skutečně, něco z tohoto eticky a politicky osvobodivého východiska se v působení reformovaného „Soli Deo gloria“ citelně projevilo. Není náhodou, že právě pod tímto předznamenáním vzešly i dalekosáhlé a skutečně osvobodivé – konkrétně „demokratické“ – politické iniciativy. Jestliže náleží sláva samému Bohu, pak si na tuto poslední slávu nesmí činit nárok žádná pozemská instance. Důrazem na Boží suverenitu, na vládu Ježíše Krista, se vzdoruje každému politickému absolutismu a totalitarismu: pod tímto předznamenáním není v politickém smyslu žádný pán, jehož bychom musili slepě poslouchat. Jestliže se bojíme Boha, nemusíme se bát žádných pozemských pánů (jak to zvláště energicky kázal a praktikoval John Knox). Tak výhled na „Boží slávu“, jak k němu zmocňuje první přikázání, otevírá lidem prostor, aby „plnoprávně“ spoluurčovali správu svých věcí, což je zaslíbení a úkol, ve kterém se má osvědčit dosah prvního přikázání v církvi a ve společnosti i dnes.

Druhé a třetí přikázání O Božím obrazu a jménu

Izraelská zvláštnost?

V dějinách výkladu se stále znovu zdůrazňuje, že druhé přikázání „Nezobrazíš si Boha zpodoběním ničeho... Nebudeš se ničemu takovému klanět ani tomu sloužit“ těsně souvisí s prvním. Některé církve je proto chápou jako komentář k předchozímu, ba často je vypouštějí. To je znevážení tohoto přikázání a podle mého soudu se tomu má bránit. Druhé přikázání je – stejně jako následující – nerozlučně spjata s prvním, ale nesplývá s ním. Výsostný záměr onoho „Soli Deo gloria“ se tu teologicky a eticky pozoruhodně završuje.

Jeho zvláštní význam vyplývá z kontextu biblické teologie. Zákaz obrazů je v centru starozákonní víry a odlišuje biblickou víru od většiny ostatních náboženství. Novější starozákonní teologie, především Gerhard von Rad, sledovala proto teologický obsah druhého přikázání zvláště intenzívně. Není to samo o sobě nic nového. Po staletí je známo, že se izraelský lid od jiných národů ve svém okolí lišil právě v tomto směru a že se stal vysloveně „cizincem“ v pestrém světě obecné religiozity (kde, jak známo, hrálo uctívání obrazů nápadnou roli). Většinou tato zvláštnost Izraele vyvolávala ostré reakce ze strany pohanského okolí, které v ní vidělo „židovské barbarství“ či dokonce ateismus; naopak racionalističtí religionisté – třeba v době osvícenské – ji opět vyzdvihovali jako zvláštní přednost starozákonní zbožnosti. Relativně nová je snaha o teologicky *preciznější* určení smyslu a záměru tohoto přikázání, o konkrétnější objasnění jeho „místa v životě“ starozákonní víry.

Proto se musíme hned od počátku bránit nepochopení, kte-

ré je nasnadě: idealistické interpretaci druhého přikázání, která se dost doporučovala už ve starší, ale zvláště v novější vykladačské tradici. „Vycházelo se ze zcela obecného a nestarozákonního protikladu viditelného a neviditelného, hmotného a duchovního, a věřilo se, že se druhé přikázání musí chápat jako výraz zvláštní duchovnosti bohoslužby, jako významné překonání duchovního a kultického primitivismu, tedy dosažení rozhodujícího stupně poznání ve výchově lidského rodu“ (G. v. Rad, Theol. d. A. T. I, s. 211n). Podle toho by druhé přikázání horovalo pro čistě duchovní, abstraktní chápání Boha.

Von Rad označil takové pojetí právem za „nebezpečné“ a „zcela mylné“. Neboť zde se smysl přikázání hledá falešným směrem. Desatera přece opravdu nejde o abstraktní, zduchovenělou představu Boha, o „čistý pojem“. Na jeho začátku se představuje konkrétní jméno Boží v nanejvýš konkrétním dějinném příklonu. A v plném znění druhého přikázání se o Bohu nehovoří abstraktně a všeobecně, nýbrž se zaujetím a vášnivě. Je to „žárlivý Bůh, který stíhá vinu otců na synech až do třetího a čtvrtého pokolení..., který se však smilovává až do tisíců pokolení...“ To platí o celé bibli: odvažuje se hovořit o Bohu nanejvýš názorně, „narativně“, v tomto smyslu obrazně, ba vědomě antropomorfně. V tomto textu tedy není vysloven zákaz názorné, zemité, konkretizující řeči a představy o Bohu. A rovněž se tu nevyzývá k „obrazoborectví“ v nediferencovaném smyslu, nepodezírá se z materializace a objektivizace v životě a víře. Takové výklady přikázání – v reformované tradici jsou po nich dost silné stopy (třeba v nedůvěře k výtvarnému umění vůbec) – skutečný záměr Desatera míjejí.

Ochrana před náporom obrazů

Tuto intenci je nutno postihovat obezřetněji a zároveň radikálněji. Obezřetněji: neměli bychom přehlížet, že přikázání

nezakazuje obrazy a výtvarné umění paušálně, nýbrž *vytváření obrazů kultických*, tedy náboženské či ideologické glorifikování obrazů a zpodobení. „Nebudeš je uctívat ani jim sloužit.“ Námitky se tu vznášejí proti zneužití – a nikoli proti jakémukoli užití – výtvarných umění (v doslovném i přeneseném smyslu). A radikálněji: v přikázání nejde o zachovávání liturgické zvláštnosti Izraele, nýbrž o osvědčení jeho víry v exodus, a to ve všech jejích podstatných dimenzích – v jejím pojetí světa, Boha a člověka. Tyto tři aspekty druhého přikázání bych chtěl nyní stručně probrat.

1. Ve svých již zmíněných úvahách o zákazu obrazů ve Starém zákoně upozornil von Rad zvláště důrazně na spojení mezi druhým přikázáním a starozákonním *pojetím světa*. Jde tak daleko, že odtud chápe biblickou nauku o stvoření, vykládá ji do jisté míry jako důsledek druhého přikázání (a obráceně: zkouší vystihnout intenci přikázání v kontextu učení o stvoření). Biblická myšlenka stvoření znamená: Bůh je Bůh a svět je svět. To dvojí nemůže přirozeně ani nadpřirozeně splynout. Svět není božský, nýbrž je to stvořená skutečnost. A Bůh jako Stvořitel není součástí světa, ani tou nejlepší a nejdůstojnější. To však znamená: Boha nelze tvary z tohoto světa vystihnout. Právě to bylo tendencí kultů s obrazy v okolí Izraele. Obrazy jako by zaručovaly přítomnost božstva v přírodě a ve světě lidí. Hranice mezi Bohem a světem byla smazána. Bůh byl v kousku světa transparentní a hmatatelný. A kousky světa byly pokládány za božské.

Se sousedy se Izraelci v pojetí světa radikálně rozcházel. Chápat svět teologicky, nebo mytologicky? Je Jahve stvořitel, nebo je božská příroda a kulturní mocnosti? To bylo základní rozhodování víry. Testem tu byla kultická praxe. Izrael bral toto přikázání tak vážně proto, že právě v tomto bodě stále znovu nastával „status confessionis“ a že – stejně jako později církev – musel vydávat svědectví. Není pochyb: nešlo pouze o kultickou inovaci, nýbrž o základní rozhodování víry.

2. Víra je víra v Boha. Ve druhém přikázání jde zároveň

a primárně o *pojetí Boha* – nerozlučně spjaté s pojetím světa. Boha nelze vystihnout tvary tohoto světa. Je svobodným Pánem svého stvoření, jím neovladatelný. Druhé přikázání zápasí o Boží svrchovanost, lépe řečeno o jeho svobodu vůči stvoření. „Soli Deo gloria“ prvního přikázání je tu hlášáno s touto specifickou pointou: Bůh se nedá spoutat. Nevystihuje jej žádný obraz, ale ani žádný pojem. Žádné kultické počínání a žádné kultické místo nezaručuje jeho přítomnost. „Nevlastní“ ho žádné hnutí a žádná instituce. Neexistují žádné spolehlivé prostředky, jak jím „manipulovat“.]

Takto se druhým přikázáním v dějinách Izraele vyvolává neobyčejný neklid. „Bezohledné boření oblíbených představ o Bohu, které vidíme provádět předexilní proroky, je v těsném... teologickém vztahu k zákazu obrazů“ (G. v. Rad, c.d., s. 217). Také křesťanská teologie tu dostává oživující kvas pro své úvahy, ba je to stále brizantní „nálož“ do všech jejích dogmatických konstrukcí. Čelí jakékoli petrifikaci učení o Bohu, ke které mají teologové církve tak často sklon. *Deus semper maior* (Bůh je vždy větší) – tato dogmatická zásada starých církevních otců koresponduje se zákazem obrazů, který byl jinak často a s oblibou oslabován.

3. Druhé přikázání bojuje za „větší slávu Boží“. To však biblicky zároveň znamená: také za „větší slávu člověka“. U přikázání z „první desky“ se zdá být povážlivé myslit již na mezilidské vztahy. Podle mého soudu je to však možno jednoznačně obhájit. Nejen důvody centrálně christologickými (Bůh a člověk jsou vzhledem k příběhu Ježíše Krista „ve smlouvě“), nýbrž i z Desatera. Tak jako se druhá deska nedá odtrhnout od první, tak ani první od druhé. Zákaz obrazů má rozhodující slovo i v našem vztahu k druhým lidem.

Existuje notorické a přímo fatální „vytváření obrazů“, kterého se my lidé dopouštíme vůči svým bližním. Děláme si jejich obraz, pokoušíme se je „zachytit“, „uchopit“, pro sebe a pro ně „definovat“, co vlastně jsou. To samo o sobě nelze odmítnout: člověk žije tím, že si vytváří představy o sobě

a o druhých. Projektujeme a konstruueme obrazy – a zvláště obrazy lidí. Fatální je toto počínání i v tomto případě až tehdy, když „se jim klaníme a uctíváme je“, to znamená, že je „fetišizujeme“ a lidi podrobujeme svým konceptům a manipulujeme jimi pro své záměry.

Takovým počínáním je lidský život ohrožován, a to jak „ve velkém“, tak i „v malém“. Ve velkém – na „bitevních polích“ ideologií a reklamy – na Východě i na Západě. Myslím třeba na stále pokusy východoevropské kulturní politiky připoutat společnost k jistým předem daným (ateistickým) obrazům člověka a Boha: „socialistický občan“ se má těmto konceptům přizpůsobit se známými diskriminačními důsledky pro ty, kdo nejsou konformní. Ale na podobné tendence narážíme i na Západě, kde ovšem nejsou zaměřeny tak politicko-ideologicky jako spíše ekonomicko-technokraticky. Myslím na každodenní „tlak reklamy“ s jejími „sladce svůdnými“ obrazy, které se pokoušejí naladit konzumenta a občana v určitém, „žádoucím“ směru.

Ale s takovými tendencemi se setkáme i v malém, každodenním styku s konkrétními lidmi. Děláme si obraz o svých bližních (a oni o nás). Už víme, co vlastně jsou (co jsme my). Disponujeme jimi. Bertolt Brecht tuto tendenci vystihl tímto krátkým příběhem: „Co děláte?“ byl dotázán pan K., „když máte nějakého člověka rád?“ „Udělám si o něm obraz,“ řekl pan K., „a snažím se, aby se mu podobal.“ „Kdo? Obraz?“ „Ne,“ řekl pan K., „ten člověk.“ (Ges. Werke 12, Werkausgabe, s. 386.) Takové obrazy uzavírají lidem cestu k sobě navzájem, zužují svobodu mezi lidmi právě tak, jako fetišizované teologické obrazy ohrožují svobodu Boží. Takovými obrazy trpí také konkrétní lidství.

Zde vidíme trvalou, ba vystupňovanou aktuálnost druhého přikázání. Toto přikázání chrání Boha a člověka před pannačným „vytvářením obrazů“. Zastává se svobody Boha a našich bližních před takovými zásahy. Kladně, novozákonně dotaženo a konkretizováno: pléduje pro trpělivou, vynalézavou

lásku, která naléhavě ukazuje na konkrétní, personální a živé, a tak nejučinněji působí proti vytváření fixních obrazů.

Ve svém „Deníku 1946-49“ poskytuje Max Frisch zvlášť názorný komentář k tomuto aspektu druhého přikázání. Ocitují dva úryvky, jeden o fatální a druhý o osvobodivé roli obrazů. Nejprve Frisch uvádí příklad ze života své matky. „Jakási utkvělá představa našich přátel, našich rodičů, našich vychovatelů svírá mnohé z nás jako nějaké dávné orákulum... Přitom se vůbec nemusí vyplnit; vliv ukazuje i v opačném smyslu, v tom, že člověk nechce být takový, jak jej druzí hodnotí... Jedna učitelka řekla kdysi mé matce, že se nikdy v životě nenaučí plést. Matka nám onen výrok citovala velmi často; nikdy jej nezapomněla, nikdy jej neodpustila; stala se vášnivou a náruživou pletačkou, a za všechny punčochy a čepice, rukavice a svetry, které jsem kdy dostal, vděčím onomu zlostnému orákulu“ (c.d., s.32n).

A ještě slovo o tom, jak láska osvobozuje: „Je pozoruhodné, že právě o člověku, kterého milujeme, můžeme povědět nejméně. Prostě jej máme rádi. Právě v tom přece spočívá láska, to podivuhodné na lásce, že nás drží v nejistotě o živém, v ochotě ho následovat na všech jeho cestách... Láska osvobozuje od jakéhokoli obrazu. To je to vzrušující, dobrodružné, to vlastně napínavé, že s lidmi, které milujeme, nejsme hotovi: protože je milujeme; pokud je milujeme... Člověk, kterého milujeme, je plný všeho možného, všech tajemství, je nepostižitelný –“ (c.d., s.30n).

Jak se Bůh konkretizuje?

Pokusme se z těchto tří myšlenkových pochodů učinit závěr. Ve svém spisu „Die Zehn Gebote“ podává G.Ebeling svůj výklad druhého přikázání pod otázkou „Jak se Bůh konkretizuje?“ („Wie wird Gott konkret?“). Tímto plodným přístupem k problematice se brání výše zmíněnému idealistické-

mu nepochopení. V protikladu k všelijakým kultům obrazů v okolním světě – našemu přikázání jde nikoli o „abstraktně všeobecné“ pojetí Boha, nýbrž o pravou Boží konkrétnost.

Tím je vyjádřeno to kritické i to kladné. Kritické: Bůh není „konkrétní“ tak, jak si to ve své masivní či subtilní teologii obrazů představovali sousedé Izraele; není hmatatelný v „posvátných předmětech“. Takové pojetí Boha není pod zorným úhlem bible konkrétní, nýbrž „pseudokonkrétní“: Bůh zachycený obrazy se stává součástí naší danosti. Konkrétně v biblickém smyslu je Bůh postižitelný jenom tehdy, když se svobodně dává, ve své lásce, ve svém soudu, jímž nelze disponovat, a ve své svrchované milosti (o které právě tak důrazně hovoří naše přikázání).

Jedinečně – ve smyslu druhého přikázání – se Bůh konkretizuje v Novém zákoně, v příběhu Ježíše Krista. V základním teologickém tématu tohoto příběhu, v „evangelii o cestě za člověkem“ (jak toto základní téma obvykle vyjadřoval Josef L. Hromádka), je všecko nesmírně konkrétní a názorné. V konkrétním Ježíšově životě a utrpení, v jeho bezvýhradné účasti na reálném lidském údělu a také v jeho názorném slovu – vzpomeňme si na jeho podobenství, na to, jak zahrnují malý lidský svět do velkého světa Božího. Tak máme Boha ve smyslu Nového zákona chápat v příběhu jeho vtělení, v jeho vstupu do všedního lidského světa.

Tak se Bůh konkretizuje. Je pozoruhodné, že jediný legitimní „obraz Boží“ v Novém zákoně se má hledat v Ježíši Kristu (2K 4,4.6; Ko 1,15). Hledání odpovědi na otázku po Boží konkrétnosti v souvislosti s naším přikázáním nás vede do jeho příběhu. Pryč od obrazů k novozákonnímu „ecce homo“ - to je křesťanská pointa druhého přikázání.

Musíme souhlasit s Ebelingovým souhrnem: „Nejhorší formou modloslužby je zbožštění člověka. Nejčistší bohoslužbou je věřit, že Bůh je přítomen v bližním, brát jej vážně jako obraz Boží, jako zástupce Božího, na něm konkretizovat úctu, lásku a důvěru, jak jí jsme povinováni Bohu“ (c.d., s. 63).

Poznámka k závěru druhého přikázání: Když se podíváme na jeho tištěnou podobu, zjistíme na první pohled, že jde (po čtvrtém) o nejdelší přikázání Desatera. Zřejmě se „nespokojuje“ strohou formulací zákazu, nýbrž připojuje zdůvodnění a výstražnou sankci: „Já jsem Hospodin, tvůj Bůh, Bůh žárlivě milující. Stíhám vinu otců na synech do třetího i čtvrtého pokolení těch, kdo mne nenávidí, ale prokazují milosrdenství tisícům pokolení těch, kteří mě milují a má přikázání zachovávají.“

Na první poslech zní tyto věty znepokojivě a cize. Vyplatí se však naslouchat pozorně. Dva rysy jsou zvláště významné. Jednak řeč o „žárlivém“ Bohu. Zde je k nedorozumění blízko. Pro mnohé z nás má slovo „žárlivý“ negativní přízvuk. V hebrejštině tomu však tak není. Významu hebrejského slova bychom se spíše přiblížili výrazem „vášnivý“ – ve smyslu silného, angažovaného hnutí srdce, účasti na údělu člověka. To pak odpovídá základní tendenci biblické řeči o Bohu. Zde je velký rozdíl ve srovnání se způsobem, jakým o Bohu hovořila na svých myšlenkových výšinách třeba řecká antika: Bůh je dokonalé, nepohnutelné, v sobě spočívající bytí, Bůh bez vášni (a vlastně bez vlastností), Bůh, jehož se úděl druhých bytostí nedotýká a vlastně se ho ani nemůže dotknout. Docela jinak biblický Bůh smlouvy: úděl jeho lidu, úděl jeho stvoření se ho týká, není mu lhostejný. V tomto smyslu je „žárlivý“, či jak český ekumenický překlad upřesňuje: „žárlivě milující“ Bůh.

Tento rys se potom podtrhuje, a to je druhá stránka, kterou bych chtěl zdůraznit, ve výstražné sankci, jíž druhé přikázání končí: „Stíhám vinu otců na synech do třetího i čtvrtého pokolení těch, kteří mne nenávidí, ale prokazují milosrdenství tisícům pokolení těch, kteří mě milují a má přikázání zachovávají.“ Zde se hovoří o vážné odpovědnosti nás lidí. Činy našich předků mají své důsledky pro nás dnes. A především: naše činy či zločiny mají následky pro život budoucích generací. To je znepokojivá souvislost a vazba. Není však hluboce

realistická? Jen jeden příklad, který její realismus zvláště názorně, ano drasticky dokládá: krize našeho životního prostředí, do které nás přivedly bezmyšlenkovitosti předcházejících generací, a především ovšem: bezmyšlenkovitosti, kterými naše generace ohrožuje budoucnost těch, kdo přijdou po nás. Jde o velmi reálnou solidaritu ve vině i naději.

A pokud jde o Boha? Jistě, zde se v plné vážnosti hovoří o důsledcích našeho etického a náboženského chování, konkrétně: o Božím soudu nad námi. Bude dobře, když tato slova nepřeslechneme, když si dáme říci: Naše jednání a naše nedbalost nejsou lhostejné. Jako jednotlivci i jako národy, jako příslušníci naší společnosti, podílníci našeho hospodářství, neseme odpovědnost před Bohem i před budoucími. Pokud však jde o Pána Boha: upomínka na naši odpovědnost je víc než hrozba, je to zároveň povzbuzení: poslední intencí Božího přikázání není soud a zatracení, nýbrž zaslíbení a naděje ztracené svobody. Všimněme si pozorně: čísla výstražné sankce nestojí „fifty–fifty“, jedna–jedna, nerozhodně mezi soudem a milostí, nýbrž naznačují zřetelnou „nerovnováhu“: čtyři ku tisíci ve prospěch Božího milosrdenství. Srdce žárlivě milujícího Hospodina nebije ve směru chladně juristického odsouzení, nýbrž pro spásu, pro znovuzískání svobody.

Právem o tom napsala basilejská starozákonnice Ina Willi-Pleinová ve svém komentáři ke knize Exodus: „Není důraz v této větě, tak jak tomu často v bibli bývá, výrazně na konci, tedy na „tisících“? A co jsme z toho udělali my! Lidé si vymysleli Boha pomsty, mezi nimi i ti, kteří Starý zákon četli, avšak nedostí mu naslouchali. A unáhleným překladem „žárlivý“ jsme svou vlastní žárlivost přenášeli na Boha. Tím jsme však znovu a v nejhorším smyslu vytvářeli obraz Boha, který tvář živého Boha bible jenom zakrývá“ (Das Buch vom Auszug, s. 140).

Proti zneužití Božího jména

Přistupme ke třetímu přikázání: „Nezneužiješ jména Hospodina, svého Boha; neboť nenechá Hospodin bez trestu toho, kdo by jeho jména zneužíval.“ I tato výpověď se pohybuje na linii, která je vnitřním svorníkem prvních tří přikázání: Bojuje za slávu a čest Boží. Jejím bytostným záměrem zůstává „Soli Deo gloria“. S druhým přikázáním souvisí zvláště úzce (proto obě přikázání spojujeme v jedné kapitole). Jestliže dobře rozumím, jde o dvě stránky jednoho příkazu, jednoho pohybu od Božích obrazů k Božímu jménu, od bohoslužby falešné, zotročující, k bohoslužbě pravdivé, osvobodivé. Který aspekt Boží slávy se konkretizuje v naší výpovědi?

Postihnout smysl třetího přikázání v dnešním etickém kontextu není snadné. Jeho vztah ke skutečnosti se mi zdá být proměnou poměrů zatemněn více než u jiných přikázání. Jeho „místo v životě“ se dá do jisté míry postihnout na základě výsledků starozákonní vědy. V pozadí jde o protest proti každému zneužití Božího jména k čarování, tedy proti magickému manipulování se jménem Jahve – což se v okolí Izraele vyskytovalo a realizovalo velmi často, a ohrožovalo tak Izrael jako pokušení zevnitř.

Ale nadto musíme myslet také na falešnou přísahu, neboť „každá řádná přísaha se dala za vzývání Boha“. (G. v. Rad, *Theologie d. A. T. I*, s. 185) Falešná přísaha přitom byla nejenom lež před lidmi, nýbrž zároveň před Bohem: i při tomto přikázání jsou „obě desky“ těsně spojeny. Obava, aby se Božího jména nezneužívalo ani v banálnějších případech, vedla později v Izraeli, jak známo, k téměř absolutnímu ostychu před vyslovováním jména Jahve, takže se nahrazovalo opisy jako „Adonaj“. Něco z tohoto ostychu zůstalo i v tradičním výkladu přikázání, když se v křesťanstvu varovalo před bezmyšlenkovitým zvoláním jména Bůh (nebo Ježíš). Nejsou to však, jak to Luther nazval, spíše „dětské hříchy“, přestupky na okraji dnešní skutečnosti? (I když i tam příležitostně

ožívají, jak ještě dnes ukazuje vlna zájmu třeba o magii!) Měřeno podle hlavního proudu života to všechno není úplně náš problém. Nemůžeme se divit, když jeden z nejnovějších vykladačů píše: „Pro nás není příznačné zneužívání Božího jména, nýbrž to, že ho nepoužíváme vůbec. Boží jméno je stahováno z oběhu jako stará mince“ (H. R. Müller-Schwefe, Die Zehn Gebote, s. 31)

Toto přikázání má však, pochopeno ve své ústřední intenci, trvalou platnost. Jen je nesmíme chápat v povrchním nebo časově podmíněném smyslu. Především je důležité se zamyslet nad biblickým významem Božího jména. V něm opravdu nejde jenom o „flatus vocis“, zvuk hlasu, tedy o problém, který by se dal vyřešit vyslovováním nebo nevyslovováním. V bibli je jméno poselstvím, plnomocným zaslíbením a zpřítomněním skutečnosti, která se jím označuje a otevírá. Připomeňme si, jak se jméno Jahve představuje v úvodní větě k Desateru: v tomto jménu se zaslibuje svoboda, připomíná exodus a lid se orientuje na naději. Jméno Jahve samo se má chápat: „Stávám se tím, jímž se stávám,“ anebo „Budu zde pro vás“ – jako zmocnění k exodu.

V této souvislosti vidím možnost zneužití Božího jména v hlubším smyslu – jako odmítnutí následování. To je klasický hřích Božího lidu. Ohrožuje Izrael i církve – narozdíl od druhého přikázání – nikoli zvenčí, nýbrž spíše zevnitř. V tomto lidu žijeme ve jménu Božím. Toto jméno „zaujímá teologicky místo, na němž je v jiných kultech kultický obraz“ (G. v. Rad, c.d., s. 185). V něm je založena naděje Božího lidu. Zde však je zároveň pokušení: Jméno Boží – jméno Ježíšovo – se vyslovuje, ale to, co za ním stojí, se nebere vážně. Odvoláváme se na exodus nebo na příběh Ježíše Krista, ale neúčastníme se ho, nevyvozujeme z něho žádné důsledky. Říkáme „Pane, Pane“, ale jeho vůli nečiníme. V nejhorším případě – a tu je patrná kultická složka – se Božím jménem opevňujeme, činíme si na ně nárok jako na záruku svých vlastních zájmů.

To je zneužití Božího jména: Nedáváme se Bohu k dispozici, ale Bůh má být k dispozici nám, jeho svaté jméno stavíme do služby nesvatým a pseudosvatým cílům. Z Boha vysvobození se stává bůh soukromý.

Ne náhodou se tento aspekt stal aktuálním jádrem výkladů především sociálně zaměřených teologů, například náboženských socialistů. Leonhard Ragaz ve svém katechismu zdůrazňuje: „Záleží především na jednom: zda má člověk takový vztah k Bohu, že on slouží Bohu, anebo zda chce Boha použít ke službám svým“ (Die Revolution der Bibel, s. 11). Nejhorší formou zvrácenosti je podle něho sobectví v náboženské formě: člověk činí Boha služebníkem čistě světských nároků společenství, církve, národa, rasy, náboženství, anebo také služebníkem jednotlivců – touhy po uplatnění a po moci.

Ale jsou i jemnější formy zneužití Božího jména – ne přímo pokrytecké, ale nepřímé a vyhybavé: „odmítání následování“ ve smyslu vynětí určitých oblastí lidské skutečnosti z dosahu Božího jména: tím se víra v exodus privatizuje. I zde vidí Ragaz zcela jasně: „Božího jména také zneužíváme, jestliže Boha uznáváme jenom ve svých soukromých záležitostech, ale neptáme se, zda se jeho vůle děje také ve světě, v politickém, sociálním a ostatním životě“ (c.d.). Zde je notorické pokušení Božího lidu – méně nápadné, ve své zvrácenosti nikoli tak evidentní, avšak právě v *tom* je to ono velké pokušení celých církevních dějin. Právě toho se týká naše přikázání.

Nemyslím si, že se tímto dotažením přikázání zkresluje jeho původní „místo v životě“. Právě souvislost s dějinami exodu takové dotažení navozuje. V tomto smyslu nám pomáhá německý teolog H. G. Fritzsche. Odvažuje se tvrdit, že něco důležitého v tomto směru spoluzaznává již v původním smyslu třetího přikázání. Chápe přikázání ve vztahu k obsazení země. Proces exodu skončil. „Putující svazek se uvolnil. Každý odešel do „svého stanu“, salaše a dvorce. Obrazně řečeno: jakožto civilisté šli domů. To znamenalo jednu z nejtěžších kri-

zí pro izraelskou víru v Boha; vždyť Jahve, Bůh Izraele, byl původně a vlastně Bohem izraelského lidu... Nebezpečí nyní spočívalo v tom, že lid teď přecházel k bohům kenaánské země (kterou právě obsadil), kteří byli od základu bohy soukromými, a tím propadal pověře; anebo chápali Hospodina analogicky ke kenaánským bohům, a tím jej odtrhovali od věci celého lidu a považovali jej jenom za osobního pomocníka a za talisman“ (Evang. Ethik, s. 57). Proti této tendenci se třetí přikázání staví a pomáhá ji překonat.

Ponechme stranou, zda tato teorie o „místě v životě“ u našeho přikázání ve všech jednotlivostech souhlasí. Pokládám však za zřejmé, že se tu předkládá vhodný model k pochopení dávné a nové aktuálnosti přikázání. Třetí přikázání – stejně jako v kladném smyslu první prosba modlitby Páně „Posvět se jméno tvé“ – klade otázku po integritě naší víry. Každého z nás – i celou církev – bere za slovo, když vyznáváme, a brání každé schizofrenii mezi slovem a činem, mezi ospravedlněním a právem, mezi milostí a následováním. Boží jméno a jeho dějiny jsou nerozlučně spjaty. Tohoto jména se zneužívá, když není posvěcováno naplňováním těchto dějin, životem v následování. To je etický důsledek třetího přikázání. Na něm se rozhoduje věrohodnost naší křesťanské a církevní existence. A to je biblicky viděno vážná věc. Není náhoda, že právě u tohoto přikázání je důrazně a nepřeslechnutelně vysloveno varování na adresu věřících: „Neboť Hospodin nenechá bez trestu toho, kdo by jeho jména zneužíval.“ Tam, kde se otevírá svoboda a nabízí milost, – a to je poslední a nejpronikavější výhled Desatera i našeho přikázání – tam se zodpovědnost a soud nesmějí znevažovat.

Čtvrté přikázání Svátek svobody

Ukázňování, nebo svobodná příležitost?

Stavět pokus o výklad čtvrtého přikázání – tedy přikázání o sobotě – pod titulek „svátek svobody“ se může zdát odvážné nebo přehnané. Je to skutečně smysl tohoto přikázání? Jde přece o přikázání, které v obzvláštní míře míní zcela specifický *casus*, uspořádává určitý den, tedy předepisuje zcela specifický způsob života. Narozdíl od ostatních přikázání, která chtějí utvářet všední postoje a život, a zůstávají proto povšechnější a ponechávají lidské odpovědi větší prostor, jsme zde zahrnuti do soutěsky odděleného dne. Zde se citelně dekretuje a předpisuje. Zde dostává Boží lid nápadnou disciplínu. Předpisování a prosazování disciplíny není pro svéprávného člověka ani svátkem, ani osvobozením.

Dějiny uplatňování čtvrtého přikázání ukazují, že tato obava není nic vymyšleného. Se žádným jiným přikázáním se nenakládalo tak kazuisticky – žádné jiné tedy tak nezbavovalo svéprávnosti – a žádné se neuplatňovalo takovým způsobem jako právě toto. Příkladem je chápání soboty v židovstvu doby Ježíšovy. Tehdejší nesmírně komplikované předpisy se snažily regulovat obsah a uspořádání sedmého dne do všech podrobností a vynutit vážnost těchto pravidel všemi morálními a administrativními prostředky. Není náhodou, že nejrozhořčenější a nejprudší střety mezi Ježíšem a zákoníky jeho doby byly právě kvůli přikázání o sobotě. Jeho slovo o „polykání velblouda a cezení komára“ (Mt 23,24) mělo své „místo v životě“ právě zde. To však znamená: aspoň pro ty, kdo si pro svou neznalost nebo pro svou sociální situaci prostě nemohli dovolit řídit se komplikovanou literou příkazů, že

takto pochopený, zákonicky přetížený den žádným „svátkem svobody“ nebyl, naopak - byl spíše dnem děsivým, ba neblahým – *dies ater*.

Přitom se rozhodně nesmíme dívat na vývoj (který byl ostatně i v rámci židovství vývojem chybným a korigovatelným) z pozic nějaké křesťanské povýšenosti. I v dějinách křesťanství se čtvrté přikázání stalo nejednou opravdovým eldorádem legalistů a sobota dnem s důslednými předpisy a disciplínou. To platí zvláště o reformované tradici. Právě u reformovaných otců bylo toto přikázání ve velké úctě (jistě právem) – ale při této úctě bylo zároveň (neprávem) leckdy velmi masivně sešněrováno. Vzpomeňme si jen na anglosaské puritány a jejich rozhodný sabatismus, kdy se právě neděle pojímala a prosazovala nesmírně přísně, puritánsky, s odmítáním všeho světského zaměstnání, i hry a zábavy, kromě bohoslužeb. Dodnes toho nacházíme stopy kupř. v klasické zemi kalvínské reformace, ve Skotsku. Podobně tomu bylo i ve švýcarských reformovaných městech, třeba v Basileji; zde ovšem začal liberalizující proces postupující sekularizace mnohem dříve a účinněji.

K. Barth ve své „Kirchliche Dogmatik“ (III,4) zahajuje svou etiku navazující na učení o stvoření příznačně kapitolou „Sváteční den“. O basilejských poměrech v 17. století právem píše: „Jistě nechceme dobrý úmysl této staré reformované etiky sabatu znevažovat, ale už její charakter, vysloveně přizpůsobený potřebám a nárokům vládnoucích tříd, zřetelněji ukazuje: Zde lidé na místo Božího přikázání hodlali dosadit systém *přikázání lidských* a při tomto počínání ztroskotali. Není divu, že se pak tato neděle nemohla ani ve vyšších, ani v nižších vrstvách evropského lidstva udržet před pronikajícím moderním sekularismem“ (s. 72). K tomu by se ovšem dalo připojit: ani sekulární „oproštění“ neděle, jak je dnes prožíváme, nepřineslo pravé osvobození, nýbrž velmi často právě takový způsob života, který plodí jiné formy útlaku. Vzpomeňme jen na moderní vyplňování volného času („Freizeit-

industrie“), na „závody“ na dálnicích o velkých svátcích, na „zabité“, tj. nesmyslně strávené svátky, které se svou odcizeností právem zdají ještě nesmyslnější než pracovní dny.

Vzhledem k těmto jevům našich církevních i profánních dějin se tedy zdá velmi přehnané hovořit o „svátku svobody“. Zneužíváním se však právě užívání neruší. Existuje ještě jiný pohled na toto přikázání, radikálně jiná možnost. Nemyslím přitom jenom na jinou, nesrovnatelně pozitivnější stránku jeho působení v dějinách, v teorii i praxi, v církvi i ve společnosti. Ani ta se nesmí přehlížet. Musíme souhlasit s Th. Zahnem, když píše ve svých „Skizzen aus dem Leben der Alten Kirche“: „Mezi námi platí zřízení a řády, jejichž křesťanský původ je nepochybný, stejně jako se všeobecně uznává jejich požehnané působení. Slavení neděle je jedním z nejdůležitějších. Pohanství žádnou neděli nezná. Den odpočinku, pravidelně se v krátkých intervalech opakující, neznali ani národy klasického starověku, ani naši pohanští předkové“ (c.d., s. 161). V jednom bodu musíme Zahna opravit: neděle jako den odpočinku není křesťanský vynález, ale má svůj původ ve starozákonním přikázání o sobotě. Takto ovšem představuje skutečně jedinečný přínos biblického dědictví pro dějiny civilizace – má svůj původ v Izraeli a je bez obdoby – a stal se vymožeností pro celý svět, aspoň v požadavku pravidelně se opakujícího odpočinku, který je dnes pro většinu lidí samozřejmý (srv. k tomu E. Jenni, Die theol. Begründung des Sabbatgebotes im AT, s. 10n). Příležitost ke svobodě, která je v něm obsažena – a přes všechno zneužívání zůstává otevřená, se jistě nesmí znevažovat.

Heslem „svátek svobody“ přesto nemíním především tento aspekt jeho působení, ale původní smysl a záměr čtvrtého přikázání. Tomuto tématu bych se chtěl věnovat nejprve z biblicko-teologického hlediska a potom s poukazem na etické důsledky přikázání o sobotě a neděli.

Dvě verze přikázání

Podle převažujícího názoru současných starozákoníků je právě přikázání o sobotě nejlepším argumentem pro to, že „Desatero, alespoň ve své původní podobě, ... s velkou pravděpodobností sahá do doby Mojžíšovy“ (E. Jenni, c.d., s. 7). V ní – ba ještě konkrétněji: v dějinách smlouvy a exodu – se má hledat také jeho původní teologické zdůvodnění. To, co jsme už v úvodu pověděli o Desateru celém, se zvláště potvrzuje při tomto přikázání: přikázání o sabatu se zakládá na Hospodinově osvoboditelském činu; míní tedy od počátku svátek svobody. Můžeme se připojit k Ernstu Jennimu: „Zachováním soboty se vedle žárlivého Boha... připomíná také milostivý vysvoboditel. Z toho bezprostředně vyplývá radostný charakter dne, který se zcela liší od takového babylonského *umu limnu* a nemá nic společného s naprostou nejistotou z tajemných mocností a s kněžským „vědění“, které si vybírá dny, a to je rozdíl charakteristický a blahodárný“ (c.d., s.15).

Pro izraelské náboženství bylo toto přikázání přímo konstitutivní. Přitom je teologicky důležité, abychom přihlédli k odlišným verzím, abychom pochopili různé dimenze tohoto „svátku svobody“. Dvě z nich jsou – při shodě i odlišnosti – zvláště důležité: deuteronomistická (Dt 5,14n) a kněžská z klasického textu (Ex 20). Obě svou zevrubností vyzdvihují význam našeho přikázání, podávají však různé zdůvodnění. V *Deuteronomiu* slyšíme: „Sedmý den je den odpočinku zasvěcený Hospodinu, tvému Bohu; nebudeš dělat žádnou práci ani ty, ani tvůj syn, ani tvá dcera, ani tvůj otrok, ani tvá otrokyně, ani tvé dobytče, ani tvůj osel, ani jakýkoliv živočich, ani cizinec, který je ve tvých branách, aby tvůj otrok a tvá otrokyně odpočívali jako ty. A pamatuj, že jsi byl otrokem v egyptské zemi a že tě Hospodin, tvůj Bůh, odtamtud vyvedl silnou rukou a vztaženou paží. Proto ti Hospodin, tvůj Bůh, přikázal, abys zachovával den odpočínutí.“

Tyto dva hlavní důrazy v deuteronomistickém zdůvodnění se nesmí přeslechnout. Jednak se přikázání nevznáší v nadčasovosti nebo ve všeobecné náboženskosti. Má konkrétní místo v životě: sobota je *den připomínající vysvobození*. Den, který ovšem neukazuje jenom zpět, ale týká se i přítomnosti, den „s důsledky proměňujícími svět“. A to je druhý důraz: do předí se staví „sociální dimenze“ tohoto dne. Svoboda se musí praktikovat. Přímo evangelijní je na tom to, že se tu nemyslí jenom na „vlastní“, nýbrž také na bližší a vzdálenější bližní, přičemž ani další tvorové, živočichové nejsou vyňati, ale také se na svátku svobody smějí podílet. Zvláště nápadné je zaměření přikázání na společensky znevýhodněné a bezprávné; tento den má být k prospěchu hlavně otrokům (a otrokyním). Ti, kteří byli vysvobozeni – sami bývalí otroci, nemají zapomínat, že svoboda zavazuje. Iniciativa svobody „dělá kola“, chce se šířit, nechce být omezena „bodově“, na určitá privilegia. Má ulehčit břemena právě těm nejpotřebnějším – a to nikoli jako nezávazná filantropie, nýbrž jako božské závazné právo. Mohlo by se také moderně říci: neposkytuje se jako „kousek milosti“ ze strany vrchnosti těm dole, tedy jako kdykoli odvolatelná „milost“, nýbrž jako „struktura“ stvořená samým Bohem, jako „struktura“ soužití mezi lidmi a mezi tvory. Proto je tento den závazný a přináší svobodu pro všechny.

Jinak zaměřenou argumentaci poskytuje *kněžské znění* v Exodu 20,11. Sedmý den je zasvěcen Hospodinu, tvému Bohu, jako den odpočinku, „neboť v šesti dnech učinil Hospodin nebe a zemi ... a odpočinul sedmého dne; proto požehnal Hospodin den sobotní a posvětil jej.“ Zde se argumentuje na základě stvoření, příběhu stvoření. Kněžská zpráva o stvoření v Gn 1 vrcholí, jak známo, stvořitelskou sobotou, což je souvislost fundamentálního teologického významu. Jenni k tomu říká: „Jistěže je stvořením člověka v šestém dni tvorstvo úplné. Ale je příznačné, že stvořením „koruny tvorstva“, člověka, který má v díle stvoření jakožto Boží obraz tvoři-

vým způsobem dále pokračovat (Gn 1, 28), ještě není události stvoření konec a že člověk se svou prací a kulturou ještě není posledním cílem Božího stvoření“ (c.d., s.25). Pozitivně vyjádřeno: „Sobota je výrazem toho, že stvoření není samoúčelné a není ponecháno samo sobě, nýbrž má smysl jenom ve společenství s Bohem. Cílem stvoření je chvála Boží od celého kosmu s člověkem v čele (s. 26). Příkázáním o sobotě se v kněžském znění důrazně připomíná svrchovanost *svobodné milosti Boží* jakožto A i Z tvorstva, zejména lidského života.

Tyto dvě verze a toto dvojí zdůvodnění čtvrtého příkázání se navzájem nejen rozlišovaly, nýbrž stavěly se i proti sobě jakožto „sociální“ a „kultické“, anebo jako „antropocentrické“ a „teocentrické“. V důsledku toho se pak v teorii i v praxi dne odpočinku razily často protichůdné cesty. Ti, kdo byli orientováni spíše kulticky a nábožensky, mohli v sobotě (neděli) vidět čistě kultickou instituci s přísným liturgickým jádrem, tedy den bohoslužby v užším slova smyslu, ve znetvořené podobě se jim dokonce stávala eldorádem zákonické zbožnosti, „ba vyznáváním jakéhosi vlastního farizeismu“ (H. G. Fritzsche, c.d., s. 81). Sociální složka pak zůstávala na okraji a udržovala se jen jako „vedlejší produkt“ velkého dne, a to většinou s typickými omezeními právě pro ty, kdo pro svou těžkou práci v týdnu v tento den nejvíce potřebovali odpočinek. Naproti tomu pro druhé, orientované *humanitárně a sociálně*, se den odpočinku stal prostě dnem fyzického oddechu, rozptýlení a požitku, dnem „pracovního volna“, přičemž vztah k „odpočinití Božímu“ vůbec nechápali, anebo jej vyšetřili jen jako příležitostný ornament na okraji pro zvláštní příležitosti. Neděle v praxi „křesťanského světa“ většinou kolísala mezi těmito dvěma póly. Dnes se kyvadlo vychyluje spíše oním druhým směrem.

Chtěl bych v této oblasti odporovat každému myšlení v alternativách, jak pokud jde o zdůvodnění příkázání, tak i vzhledem k praxi. Toto dvojí zdůvodnění nepředstavuje

v bibli žádný protiklad. Deuteronomistická verze podtrhuje jisté sociální důsledky, ale v nanejvýš teologickém kontextu: myslí na základě události exodu, hledí tedy zároveň k Bohu, k Hospodinu, „který tě odtamtud vyvedl mocnou rukou a vztaženou paží“. Kněžské zdůvodnění myslí primárně na sobotu Boží, zastává tedy teologické hledisko. Neztrácí se mu však výhled na odpočinek tvorstva, na potřeby stvoření. I zde je jmenován bližní a ostatní tvorové, a to s vnitřní důsledností: milost Stvořitele nesvítí sama sobě, ale osvětluje stvoření, sklání se k ubohým tvorům. Také zde je tedy radno respektovat spojení „vertikály“ s „horizontálou“ – jak je to pro biblické myšlení typické. V konkrétních souvislostech se jistě mají a mohou klást různé důrazy, avšak nemají se klást falešné alternativy. Abychom konkrétně navázali na naše heslo „svátek svobody“: Jestliže Deuteronomista zdůrazňuje sobotu jako svátek *svobody*, pak kněžská teologie *svátek* svobody. Základní shoda snese, ba nese oba důrazy.

Etika neděle

V tomto smyslu se podle mého soudu musí přistupovat také k otázce po praktickém uspořádání dne odpočinku, tedy „etice neděle“. Tato otázka dnes jistě nestojí v popředí zájmu. Většina našich současníků si tu také žádné otázky neklade: užívají svobody k tomu, aby tento den – jako kontrast ke dnům pracovním – trávili podle chuti a momentální nálady. Jako kontrast k dění pracovního dne, který je pro většinu víceméně spoután a příliš monotónní, je to naveskrz pochopitelné. A ve srovnání s kulticko-náboženským zákonictvím, jak jsme se o něm zmínili na počátku a jak se v dějinách církve právě v tomto bodu uplatňovalo, není takový postoj zprvu o nic povážlivější. Pokoušíme-li se však orientovat se na čtvrtém přikázání Desatera, musíme – či lépe: smíme hned připojit, že svoboda, která je při biblickém svátku svobody

míněna, má *obě* dimenze. Obrací se k člověku s jeho časnými a tělesnými potřebami; veskrze mu ponechává jeho psychofyzickou „condition humaine“. Svou neděli smíme uspořádat jako volný den – církev by si neměla s hořkou nelibostí jenom stěžovat, že tu bližní při uspořádání tohoto dne postupují svými cestami, dlouho spí (a nepřijdou proto do kostela), výletují, zahálají, hrají nebo hry navštěvují, marní čas – někdy i čas zabíjejí. V evangeliu je Ježíšovo radikální slovo, které se v tomto bodu kříží se všemi nářky církevních vůdců: „Sobota je stvořena pro člověka, a nikoli člověk pro sobotu“ (Mk 2,27).

Avšak právě tam, kde se toto lidské právo uznává, nikoli pouze trpí, nýbrž potvrzuje, je nutno z pozice biblického „svátku svobody“ hned položit protiotázku a žádat upřesnění: Co se skutečně míní sobotní svobodou? Je svoboda podle chuti a nálady posledním a vlastním slovem svobody, která je tu míněna? Konkrétněji: je nedělní svoboda chápána správně, jestliže se potlačují nebo opouštějí „kněžské dimenze“ soboty? Tedy onen „liturgický“ ukazatel k odpočinku, který Bůh člověku otevírá a dává, který mu zaslibuje a přikazuje ve svěcení tohoto dne? Když ještě jednou použijeme „geometrického“ vyjádření: slaví se svátek svobody doopravdy, jestliže se slaví téměř výhradně „horizontálně“?

Na základě čtvrtého přikázání – zejména jeho kněžského znění – musíme na tyto otázky odpovědět záporně. Správně pochopeno: nikoli jako „vertikální“ úder proti „horizontálnímu“ slavení; teologická a antropologická dimenze se nemají stavět proti sobě. Nejde jen o dodržování zákona. Na tyto otázky se musí odpovědět záporně, jestliže podle evangelia dbáme o pravou lidskou podobu, o skutečně lidskou podobu tohoto dne. To ve smyslu čtvrtého přikázání pozitivně znamená: odpočinek, o který v lidském životě skutečně jde, je více než psycho-fyzické zotavení, jakkoli i to je podstatné a důležité. Odpočinek – pochopený ve světle přikázání – je vposledu odpočinutí před Bohem, rozpomenutí se na počátek a ko-

nec naší cesty, odpočinutí „sub specie aeternitatis“ (pod zorným úhlem věčnosti). Augustin k tomu v autobiografii svého neklidného srdce řekl nezapomenutelné slovo: právě odpočinutí se má hledat „coram Deo“ (před Bohem) – „donec requiescat in te“ (dokud nespočine v tobě). A v Novém zákoně je jeden důležitý text, který na naše přikázání vrhá tento eschatologický pohled. Židům 4,10, slavný oddíl o „sobotním odpočinutí Božího lidu“, zní: „Tedy lidu zbývá sobotní odpočinutí. Neboť kdo vstoupil do jeho odpočinutí, odpočine i sám od svých skutků jako Bůh od svých.“ Zde se otevírá dimenze, na kterou se nesmí zapomínat, jestliže chceme být biblické perspektivě „svátku svobody“ právi. Teologie, která by ji zakrývala, třeba ze studu nebo z rozpačitosti, protože dnes po ní není právě v duchu doby poptávka, by se stala „solí zmařenou“ a nechala by vlastně na holičkách i opravdové lidské hledání odpočinku. Neboť: „To, zda člověk dosáhne odpočinku a zda nebude zavalen tíhou doby, závisí ještě na něčem jiném než na vnějším rozdělení času, totiž na vnitřním postoji k času života vůbec., (G. Ebeling, Die Zehn Gebote, s. 97). Už jsme se zmínili o tom, že i zvládnutí volného času je dvojznačné, a musíme to znovu uvážit v této souvislosti: „Tísňivým problémem se může stát nejenom doba pracovní, ale i doba volná. Člověk nedosahuje odpočinku o to více a o to lépe, oč více má času“ (c.d.).

V této souvislosti bych řekl, že význam této druhé, kněžské dimenze neděle pro skutečný odpočinek člověka stoupá bez ohledu na všecku sociologicky anebo psychologicky postižitelnou poptávku. Rozhodně se mi zdá nutné držet obě dimenze čtvrtého přikázání pohromadě i při praktickém uspořádání neděle.

Zde je nutno stručně zmínit i otázku *nedělních bohoslužeb*, nebo přesněji – naší účasti na nich. *Stručně*, neboť bych nechtěl vzbudit dojem, jako by „etika neděle“ vposledu kroužila kolem „nedělní povinnosti“ ve smyslu povinného chození do kostela. Tak to ovšem bývalo chápáno v reformované a sa-

možřejmě i katolické teologii – jako „nedělní povinnost“, totiž účast na mši. Tomuto zúžení musíme odporovat, zvláště tam, kde plně chápeme záměr, který za tím je. Ve čtvrtém přikázání jde o den odpočinku, a nikoli prostě o den církevní; o povinném chození do kostela se tu nedá vůbec hovořit. Stará církev oba dny – den odpočinku a den bohoslužeb – zprvu oddělovala. Slavila své bohoslužby v den vzkříšení, tedy první den po sobotě. Oba tyto dny splynuly teprve později, a sice z praktických, nikoli zásadních důvodů. Církev chtěla slavit bohoslužby ve volný den a prohlásila za tento sváteční den neděli. Legalistické ovládnutí neděle ve smyslu bohoslužebné povinnosti je tedy nepochopením přikázání. Mluvit o „nedělní povinnosti“ nepokládám za šťastnější, než když se v křesťanské sexuální etice mluví o „povinnosti manželské“.

Přesto bych chtěl se vší důrazností říci, že křesťanské bohoslužby ke slavení svátku svobody centrálně a smysluplně patří. Vždyť křesťanské bohoslužby jsou místem či chvílí, kde se slaví a uskutečňuje druhá, konstitutivní, „kněžská“ dimenze přikázání o neděli, tedy kde se uskutečňuje výhled na počátek a konec našeho času, a to nejen v soukromí, v aktu soukromého zamyšlení, nýbrž ve společenství sboru, tedy kde se uplatňuje i „sociální“ dimenze sobotního odpočinku. Z tohoto důvodu pro mne bohoslužby, naše účast na modlitbě, zpěvu, slyšení a obecenství sboru ke slavení neděle patří. Nedělám si žádné iluze o reálné podobě našich bohoslužeb, která mnohé zklame. Se svátkem svobody nemívají žádnou nápadnou podobnost, především pro ty, kdo stojí vně. Chápu ty (i teology), které to pohoršuje. Nechápu však zcela ty teology, kteří si proto předem permanentně udělují od účasti na bohoslužbách dispens. Takový dispens se na základě čtvrtého přikázání udělit nedá. Jestliže účast na bohoslužbách není v etice neděle „musím“, pak je to „smím“, je to příležitost. Neměli bychom ji nechat jen tak bez povšimnutí.

K etosu starosti, píle a výkonu

Úvahami o prožívání neděle – především poznámkou o bohoslužbách – jsme již začali téma etických důsledků čtvrtého přikázání. Musíme je ovšem pojmout šířeji a zásadněji, než jsme činili dosud. Může nám pomoci zamyšlení nad tím, jaké „místo“ má přikázání o sobotě v rámci Desatera. Toto přikázání je „na rozmezí“ mezi první a druhou deskou. Svými „dvěma dimenzemi“ spojuje obě desky zvláště zřetelně. Zároveň však významně předznamenává přístup k ostatním přikázáním, která se týkají bližních. Karl Barth měl pravdu, když svou etiku stvoření započal výkladem čtvrtého přikázání. Křesťanská etika vychází ze soboty Boží i lidské a k ní směřuje. Vyjádřeno ústředním teologickým pojmem: křesťanskou etiku máme chápat – také na základě Desatera – jako *etiku milosti*. Má se rozvíjet pod zorným úhlem „svátku svobody“.

Tento charakter křesťanské etiky se bude muset konkrétně a pozitivně projevit, až budeme pojednávat o přikázáních druhé desky. Na závěr našich úvah o čtvrtém přikázání bych to chtěl předběžně naznačit „via negationis“, či lépe řečeno: chtěl bych se ohradit proti opačným typům etického myšlení – proti etosu starosti, píle a výkonu. (Prvními dvěma z těchto hesel navazují na H. G. Fritzscheho, který jimi označuje dvě „pojetí opačná“ k našemu přikázání.)

1. „Etosem starosti“ míním životní postoj, kdy se všecko buduje na tom, že člověk chce „zajistit“ sebe sama, svou rodinu anebo své společenství dlouhodobě a před každým myslitelným nebezpečím; člověk tu svou budoucnost chápe převážně anebo výlučně jako temnou hrozbu a vzhledem k tomu se všemi prostředky pokouší „zabezpečit předem“. Takovýto postoj má samozřejmě po stránce lidské a sociální pravdivé jádro: člověk je tvor „hledící kupředu“. A asi jím – vzhledem ke své závislosti na prostředí – být musí. K lidské zodpovědnosti bytostně patří naprosto legitimní plánování individuální-

ho a kolektivního života. „Etos starosti“ je povážlivý tam, kde se z plánování stává pře-plánování, tedy křečovitý, vposledu zotročující postoj svémocného sebezajištění. Příklad pro to uvádí Ježíšovo podobenství o bohatém sedlákovi (L 12,13-21). Tento muž je zaměřen na své bohatství a jím se sám zajišťuje; vše ostatní podřizuje tomuto cíli, plahočí se, plánuje a staví. Konečně si dovolí odpočinek; postavil stodoly na mnoho let, pečlivě se zaopatřil. Konečně se to podařilo: „Duše, máš mnoho jmění na mnoho let; odpočiň si, jez, pij, vesel se.“ Avšak tento etos starosti jakožto generální linie života je chybná kalkulace, troskotá na „condition humaine“ – k odpočinutí nevede: „Blázne, tuto noc si od tebe vyžádají tvou duši“ (L 12,20).

Proti této „starosti jako základnímu pojetí bytí“ (jak ji analyzovali S. Kierkegaard a M. Heidegger) mluví jak evangelium, tak Desatero. Z kázání na hoře zní Ježíšova nepřeslechtnelná výzva: „Nestarejte se o svůj život, co budete jíst anebo co budete pít, ani o své tělo, co si oblečete. Není život více nežli pokrm a tělo více nežli oděv? Podívejte se na nebeské ptáky...“ (Mt 6,25nn). Jistě to není výzva ke způsobu života „hippies“ – i když jejich protest proti tomuto etosu může mít evangelijní oprávnění, spíše se tu objasňuje cíl lidského života: tím sebedůležitějším druhotným se ještě nedá nabýt „pravého odpočinutí“. „Být“ je více nežli „mít“. Tím, co člověk má, nemůže své bytí nikdy zajistit. Výhled k Bohu ve smyslu čtvrtého přikázání – k Boží sobotě – otevírá skutečnou svobodu, vysvobozuje z křeče starosti. Je tu jistá mez, nejenom mez růstu, nýbrž i mez naší starostlivosti; je tu dimenze, která není výplodem našeho zaopatřování, nýbrž která k nám přichází jako příslib odpočinutí, dimenze, která je zakotvena v Bohu. Neděle je znamením tohoto příslibu jakožto svátek svobody ve světě starostlivosti.

¶2. *Etos píle* je pokládán za zvlášť biblický) především opravdu reformovaný (a opravdu helvetský) postoj. Proti píli se skutečně nedá nic namítat ani z povšechně lidských důvo-

dů, ani z pohledu Písma. Již moudrost Starého zákona vyzývá: „Jdi k mravenci, lenochu, pozoruj jeho způsob, abys zmoudřel. Nemá žádného knížete, ani dozorce, či vládce, přece shromažďuje svůj pokrm v létě... Jak dlouho budeš, lenochu, ještě ležet, kdy vstaneš ze svého spánku? Ještě trochu si pospíš, ještě trochu si zdřímneš, ještě trochu si založíš ruce – a jako lupič na tebe přijde chudoba, nedostatek jako ozbrojenec“ (Př 6,6-11). A v Novém zákoně se křesťanům velmi vážně připomíná, aby v eschatologickém výhledu činně „vykupovali čas“, aby žili vážně a zodpovědně.

“Etos píle“ v povážlivém smyslu vzniká teprve tam, kde se tento postoj nebere jenom vážně, nýbrž „smrtelně vážně“, kde se jako životní postoj zabsolutní. To se může stát nejenom sekulárním moralistům (vzpomeňme na velmi pilné muže v osvícenství, kteří hledali smysl svého života jen v užitečném, rozumově postižitelném a všechno mimořádné, nevyčíslitelné pokládali za plýtvání); může to svádět také zbožné. H. G. Fritzsche uvádí jako příklad způsob života úctyhodného pietisty Spenera: „Spal málo, ale vždycky dobře. Zřídka se mu něco zdálo a jen dvakrát za život prožil bezesnou noc, a to ze starosti o církev. Pravidelně vstával o půl šesté, v neděli už ve čtyři hodiny. Celé dopoledne a první část odpoledne přijímal návštěvy. Jen doba u stolu byla věnována zábavě a i ta byla zkrácena tím, že třikrát týdně večeřel sám ve svém pokoji, aby měl více času. Ano, se svým časem zacházel tak hospodárně, že zahradu za svým bytem v Berlíně navštívil za celý život jenom dvakrát, a to jen na několik okamžiků. Aby však nezanedbával pohyb, chodíval při návštěvách po pokoji a využíval k tomu i inspekčních cest po farách v neděli odpoledne; ale i na ty, stejně jako na všechny cesty, musel mít s sebou knihu“ (Podle Hagenbacha, Kirchengeschichte, sv. 5, 1871, s. 222).

H. G. Fritzsche k tomuto líčení vzhledem ke čtvrtému přikázání poznamenává: „Jistě tím nemá být řečeno, že by se inspekční cesty v neděli musely bezpodmínečně hodnotit jako

přestoupení čtvrtého přikázání. Ale na základě životního stylu, jak byl právě vylíčen, může velmi záhy dojít k vlastnímu přestupování nejen čtvrtého přikázání, zvláště když onen životní styl převládne a utváří typ manažera“ (Ev. Ethik, s. 89). Ve „vnitrosvětské askezi“, jak ji analyzoval třeba Max Weber, se pak vytvářejí duchovní předpoklady moderního kapitalismu: pilné kapitalizování bez jakýchkoli zábran. Ve zbožných kruzích je pak ještě možno světit sabat; jeho milostivá mez je přesto porušována, mez, která má přece sloužit i pracovnímu dni a jeho svobodnému, nikoli křečovitému utváření: píle se stává nejen světským prostředkem k životu, ale přímo skrytě – anebo zjevně – spásným cílem.

3. V těsném spojení s oběma právě zmíněnými typy etického myšlení se rozvíjí *etos výkonu*. Tímto heslem se dotýkám problémů, o kterých se dnes již často pojednává pod heslem „společnost výkonu“ anebo „ideologie výkonu“. Těmito pojmy se označuje tendence novověkého západního člověka určit a dosáhnout smysl a cíl osobního a kolektivního života primárně skrze práci a „know-how“ (v nejširším smyslu); a (ve vztahu k bližním) uplatňovat hodnotová měřítká podle produktivity a odbornosti jejich práce. Mluvím o „západním“ člověku, protože v „křesťanské civilizaci“ nabyla tato tendence větší váhy nežli v jiných kulturních oblastech a působí tu přes hranice systémů. Především v kapitalistickém systému se rozvinul a byl široce aplikován kult výkonu a výnosu. Ale ani na „socialistickém Východě“ tomu nebylo podstatně jinak. Tam sice podle programu pro budoucí komunistickou společnost neměl jako orientační bod života a jeho smyslu platit výkon, nýbrž lidská potřeba. Avšak na cestě k tomuto cíli se vyžadoval se vši tvrdostí především výkon, produktivita a efektivnost.

Důsledky takového postoje jsou hroznivé – na Západě i na Východě. V ovzduší určovaném ideologií výkonu a nátlaku na výkon jsou postiženi především „méně zdatní“ a „neproduktivní“. Ale také úspěšní a ti, kdo se prosadili, jsou v po-

kušení jednorozměrného způsobu života, ve kterém plnost lidství trpí. I zde se musí ovšem rozlišovat mezi výkonem a „ideologií výkonu“; anebo v pojmech reformačního učení o ospravedlnění mezi „skutkem“ a „spravedlností ze skutků“. Výkon, práce, ekonomie, produkce a výtěžek hospodářského procesu se nesmí nijak podceňovat. A nejsou ani prostě lhostejné. Pro utváření lidského života jsou velmi důležitým faktorem – v aktivním i pasivním smyslu, ve vlastní práci i v účasti na práci bližních. To se v příkázání výslovně uznává tím, že se jmenovitě zmiňuje právo a povinnost činnorodé práce. „Šest dní budeš pracovat a dělat všecku svou práci.“ Jestliže se v reformované tradici práce chápe jako kus „svět-ské bohoslužby“, pak se to z biblického hlediska nedá odmítnout. Problematičtější je ovšem tento postoj tam, kde se výtěžek a výsledek produkce vyzdvihuje a oslavuje jako důkaz Boží milosti: kde se práce pojímá nikoli jenom jako právo, nýbrž jako ospravedlnění člověka. Tam ze smysluplného skutku vzniká nesmyslná spravedlnost ze skutků.

Čtvrté příkázání nás bere proti této oslňující a zotročující absolutizaci výkonu v ochranu, a to v obou svých variantách. Když ukazuje na sobotu Boží a lidskou, vidí konečné zdůvodnění a určení našeho lidství ve svobodné milosti Boží, tedy ve skutečnosti, která se nedá přivodit a které má odpovídat i náš poměr k bližním – navzdory všem nemilosrdným vztahům a poměrům. Neděle jako „svátek svobody“ zastává a podporuje – ve smyslu čtvrtého příkázání – tento ústřední humánní cíl, tuto nikdy zcela vyčíslitelnou, svobodnou dimenzi lidství; řečeno slovy autora epištoly Židům: sobotní odpočinek lidu Božího.

Páté přikázání Autorita v úctě k životu

Žádný skok přes zed'

Při přechodu od čtvrtého přikázání k pátému se v rámci Desatera překračuje asi nejcitelnější hranice: mezi „první“ a „druhou“ deskou. Je důležité správně stanovit její význam a místo. Hned předem se vyhněme možnému nedorozumění. Nejde o žádný „skok přes zed'“, která by obě desky oddělovala. Uprostřed Desatera žádná taková zed' není. Bylo by tedy teologicky osudné chápat přechod této hranice jako „metabasis eis allo genos“ (přechod do jiného druhu); je lhostejné, zda by to bylo doprovázeno teologickým povzdechem, jako by se muselo sestoupit z božských výšin do lidských – příliš lidských – nížin, anebo obráceně s pocitem ulehčení, že se konečně z náboženského zamlžení dostáváme na pevnou půdu reálných poměrů a vztahů k bližnímu.

Taková pojetí by svědčila o myšlení ve falešných alternativách. Bůh a člověk se ani zde nedají oddělit, etika smlouvy je etika nerozlučné jednoty obou desek. Průběžně jsme to mohli pozorovat při výkladu první desky, kde přikázání nikterak nesetrvávají „v nebi“, netýkají se jen kultické oblasti, ale přímo souvisejí s chováním vůči lidem ve všech oblastech lidského života. Podobně je tomu v rámci druhé desky – jen v opačném směru. Budeme tu mít sice co činit skutečně konkrétně s pozemskými vztahy a poměry, ale nikoli pseudo-konkrétně, jako bychom je směli teologicky pojímat samy pro sebe a o sobě, bez zřetele na událost exodu, bez přihlídnutí k „úvodní větě“ Desatera, bez před-stavení jména a zaslíbení Božího.

Páté přikázání ilustruje prostupnost této hranice mezi obě-

ma deskami zvlášť jasně. Ve svém dovětku vyznačuje zřetelně rámeček příkázání: „Abys žil dlouho v zemi, kterou ti chce Hospodin, tvůj Bůh, dát.“ Vyslovuje se tu zaslíbení z dějin vysvobození. A hlavní věta svým příkazem *Cti svého otce a matku* ukazuje zpět na první desku, kde jde o pravé „ctění Boha“. Není divu, že v dějinách výkladu tu a tam vládla nejistota, zda by se páté příkázání nemělo umístit na první desku. Já bych s takovým návrhem nesouhlasil, ale poukaz na to, že páté příkázání představuje jakýsi „steh“ v Desateru, stojí za uvážení.

Snadné příkázání?

Pokus o výklad pátého příkázání bych chtěl začít autobiografickou poznámkou. Když jsem měl před lety jako mladý vikář v jednom českém sboru poprvé na toto příkázání kázat, začal jsem poněkud kategorickou větou: „Toto je nejsnadnější příkázání z celého Desatera.“ Nechtěl bych tu větu prostě odvolávat. Za „normálních okolností“ pro ni mluví mnoho životních zkušeností. Mysleme na dva lidi, kteří nám jsou nejbližší a kteří nám byli darováni: na to, co jsme jako děti a také později mohli přijmout díky jejich více či méně nesobecké náklonnosti – a nedalo by nám přílišnou námahu tento imperativ Desatera akceptovat a naplňovat: Cti svého otce a matku. Přesto bych dnes onu větu tak všeobecně jako tehdy v kázání opakovat nemohl. Ne proto, že jsem se mezitím dověděl, že staří rabíni byli opačného mínění. Ti příkázání o rodičích pokládali za nejtěžší v celém Zákoně – s pádným ekonomickým zdůvodněním: znamená to doživotní „zátěž“ pro „produktivní“ generaci. Toto zatížení jistě už není v naší společnosti tak veliké. Ale je celá řada jiných „zátěží“ a problémů, které nám znemožňují a znesnadňují, abychom mluvili právě o „nejsnadnějším příkázání“.

1. Nikdy nebylo a není tak *zcela snadné* ctít otce a matku.

Mluvil jsem o „normálních okolnostech“. Ale kdy jsou v komplikovaných lidských vztazích normální okolnosti? Jsou a rozhodně vždy byly případy, kdy rodiče život svých dětí nejenom umožňovali a podpírali, ale také narušovali a ničili. Většina z nás ví, buď z vlastního života nebo ze života nesčetných bližních a z každodenních novinových zpráv, jaká traumatická zátěž tu může pro celé dospívání a další život člověka vzniknout. Moderní psychologie a psychiatrie na to naše současníky upozorňuje mnohem více, než bylo dříve pravidlem. I když se musíme mít na pozoru, protože se tyto poznatky někdy ideologizují (myslím na módu vysvětlovat lidské osudy nebo trestné činy z jediné příčiny, zkušenostmi z dětství), nedá se popřít, že se tu osvětlují a vykládají zcela podstatné problémy.

2. Ani v „nejlepších případech“ není a nebylo snadné uchovat si v jistých situacích a *stadiích* vývoje nenarušený vztah k rodičům. Téměř v každém životě přichází období, kdy se dcera nebo syn od rodičů distancuje, „kritická fáze“, kdy dítě cestu doporučenou rodiči bez námitek nepřijímá, nýbrž ji zkoumá a opouští. Především tam, kde jsou rodiče neústupní nebo despotičtí, může to vést k dočasné nebo trvalé roztržce. Taková roztržka může vyústit bolestivě nebo destruktivně, ale může také mnohé vyjasnit nebo pročistit v etapě, která je na cestě k vlastní realizaci vposledu pozitivní.

3. V některých obdobích *dějin kultury* je soužití generací zvláště obtížné. V životě každé společnosti a civilizace jsou údobí, kdy je necht' vůči dosavadnímu způsobu života („way of life“), vůči tradovanému systému vztahů obzvláště silná. Nemusí to být nutně doba krize vnější, nýbrž spíše vnitřní krize společnosti, třeba v období relativního, avšak nevěrohodného blahobytu. To, „čeho dosáhli“ otcové a matky, se už „v zásadě“ neuznává (především tam, kde to otcové a matky téměř samozřejmě očekávají a vyžadují), ale odhalují se stinné stránky a přísně se soudí. Předem dané authority, hlavně přímí představení, rodiče, ale i jiní reprezentanti tra-

dičního pořádku, etablované „otcovské figury“ a otcovské a mateřské instituce jako škola, církev, stát a armáda, jsou pod palbou kritiky. Nevidí se žádné skutečně přesvědčivé argumenty pro to, abychom své „otce a matky ctili“. Mnohé ukazuje na to, že právě (dnes jsme v období, kdy se dané autority předem zpochybňují.)

Ze všech těchto důvodů musíme tedy učinit závěr, že ani toto přikázání již dnes není samozřejmé. Mluvit o zvlášť snadném přikázání by dnes znamenalo ignorovat podmínky reálného života. Cesta pátého přikázání je cesta úzká. Hledáme-li ji v teologické etice, musíme přesto – anebo právě proto – dobře rozlišovat. Bylo by falešné toto přikázání opustit jako archaismus a přežitek s odkazem na to, že se životní podmínky radikálně změnily a ztížily. Rovněž by bylo falešné si stýskat, že se pojetí přikázání změnilo a že prošlo otřesy, legalisticky to očerňovat a tesknit po „zdravém světě“ patriarchálních anebo matriarchálních pořádků. Obojímu se musí teologická etika vyhnout. Ve čtyřech myšlenkových sledech bych chtěl ukázat, jaký by to mohlo mít kladný význam.

Svoboda odpovídající řádu stvoření

Na začátku „druhé desky“ je snad užitečné zásadně povědět: Božím přikázáním jde o *řád lidského života* a jeho základních vztahů, a to nejen třeba v kulticko-náboženském, ale v celkově sociálním smyslu. Podmínky a vztahy v lidském společenství nejsou *coram Deo* (před Bohem) ničím bezvýznamným, co by mohli věřící ve zbožném idealismu třeba kvůli nějakým vyšším náboženským hodnotám opomíjet. Týkají se našeho vztahu k Bohu, a proto i obráceně: Bůh a jeho slova se týkají jich. Tak se oblast rodiny a zároveň s ní – na modelu rodiny – i širší okruhy lidského společenství a společnosti jeví jako oblast Bohem uspořádaná, tedy *odpovídající řádu stvoření*, ne jako oblast beztvará či dokonce chaotická.

K tomuto zásadnímu významu našeho přikázání poznamenává G. Ebeling toto: „První krok do světa mezilidských vztahů ... do jisté míry apeluje na základní zážitek Boží přítomnosti v lidském soužití. Je příznačné, že tu nejde, jako ve všech dalších přikázáních, o nějaký zákaz. Ale ani se nevyžaduje nějaké určité jednání. Spíše bychom mohli říci: Vyžaduje se od nás, abychom respektovali něco, co je dáno životem samotným, základní vztah lidské sounáležitosti. Nepřistupuje k lidství dodatečně, ale je v jeho základech jakožto jednota muže a ženy směrem k dítěti. Nevyzdvihuje se tu postava otce! Má se tu uznávat prapůvodní síla lidské lásky, ze které lidský život stále znovu vzchází: toto spolupůsobení člověka na díle Stvořitele“ (Die Zehn Gebote, s. 115n.)

Evangelická, především luterská teologie v této souvislosti mluvívala – ve vztahu k manželství a rodině – o *stvořitelských řádech* („Schöpfungsordnungen“) lidského společenství. Při používání tohoto výrazu mívám rozpaky; přinejmenším by se neměl přijímat nekriticky. Sváděl totiž k tomu, že se za „přiměřenou řádu stvoření“ neprohlašovala jenom smlouva věrnosti mezi mužem a ženou, nezaměnitelný vztah mezi rodiči a dětmi, nýbrž zároveň určitá forma těchto vztahů. Tím se absolutizovaly a stabilizovaly kulturně a dějinně podmíněné struktury, třeba manželství ovládané mužem anebo patriarchálně strukturovaná rodina.

Takové vztahy se sotva dají Božím přikázáním podepřít. Bible člověka nestaví do nadčasového, jednou provždy fixovaného rámce neměnných struktur, k nimž by byl připoután. Naopak, vidí ho jako partnera, účastníka smlouvy v dějinách vysvobození a spásy. U tohoto bodu se mi zdá důležité, abychom si na začátku druhé desky připomněli, k čemu jsme dospěli v úvodní kapitole a co už jsme několikrát zdůraznili: Desatero je v kontextu exodu. Tu jsou orientačně nastaveny výhybky k pochopení druhé řady přikázání – míní vysvobození Božího lidu, zakládají a provázejí jeho svobodu před Bohem a před lidmi. Aplikováno na problematiku pátého přikázání

zání to znamená: Taková struktura, kde konkrétní forma lidského soužití v manželství a rodině (ale i v širším společenství a společnosti) odporuje základnímu záměru Desatera, se Božím přikázáním legitimovat nedá, nýbrž je třeba ji proměnit; např. když jedna strana, jedno pohlaví, jedna generace utiskuje druhou – a jak často se to v dějinách kultury a církve děje!

Ale tato proměna není svévolná, anarchická, není to *creatio ex nihilo* (stvoření z ničeho). Děje se v rámci vztahů daných stvořením. Termín „stvořitelství“, jinak ambivalentní, zde má pozitivní význam. Svoboda exodu je svoboda předznačená stvořením. Jejím prvním slovem, které se vztahuje na svět lidí, je právě „Cti otce a matku“. Tuto směrnicí chápeme v nejširším smyslu jako výzvu k otevřenosti vůči těm, kdo tu jsou před námi uprostřed stvoření a v dějinách. To je přece role rodičů v našem životě. V nich je náš biologický původ. A vděčíme jim – v normálním případě – za uvedení do lidského společenství, kultury a společnosti. To je podmínka našeho bytí a naší svobody. Skutečná lidská svoboda není nikdy prostě svoboda „dělat“, „plánovat“, „konstruovat“, „vládnout“. Svoboda je jistě i toto: právě při stvoření je člověku jako mandát svobody svěřeno *dominium terrae* (vláda nad zemí). To je však jen jedna stránka svobody – a ta je převrácená, jestliže se nebere v úvahu zároveň to druhé: původ a dědictví člověka, stvoření a dějiny. Vědomí o této základní danosti spolulidství, o níž mluvil Ebeling, totiž společenství lásky, které nás všude předchází, z něhož jsme vzešli, které můžeme jenom přijímat, které nemůžeme „udělat“, produkovat, vynutit a jímž nemůžeme manipulovat.

Albert Schweitzer, jak známo, se pokusil vystihnout základní rozpoznání své etiky heslem „úcta k životu“. Na toto heslo bychom měli navázat právě v souvislosti s pátým přikázáním. Týká se důležité stránky toho, za co se přimlouvá svým „Cti svého otce a matku“. Ve světle přikázání dostává oblast stvoření, lidé a tvorové, kteří nás obklopují a spolune-

sou, postavení těch, kdo jsou hodni záchovy a ochrany, kdo mají právo na život před Bohem a před lidmi. Svoboda, která by chtěla ignorovat tuto vazbu a tento etický závazek, který z ní vyplývá, která by se přes něj chtěla přenést, by byla svoboda špatně pochopená, ničivá a sebezničující. Vzhledem k tomu, jak je životní prostředí narušeno, můžeme snad dnes něco z této nové aktuálnosti pátého přikázání opět lépe pochopit.

Obdobně se dá kriticky přemýšlet také o našem *dějinném původu*, kulturním (a dějinném) dědictví, z něhož vycházíme. Také tento původ je pod směrnicí pátého přikázání. Zde je na místě otázka autority toho, co je dějinně předem dáno, autority ve společenství.

Ctít, nikoli uctívat

Co se nám tu slovy „Cti otce a matku“ konkrétně přikazuje pro naše vztahy, a to předně pro naše vztahy k rodičům a potom k tomu, co je dějinně (předem) dáno? Abychom se vyhnuli kapitálnímu nedorozumění, musíme je vzít doslovně. Neříká se tu „uctívat“ otce a matku, pokud se uctíváním rozumí, že se nebudeme kriticky ptát, že budeme prostě poslušní. Moderně řečeno: přikázání nemíní žádný kult osob, žádné oslavování předem dané autority, třeba představených, „vrchnosti“, a také ne nenáležité, třeba nostalgicky romantické oslavování přírody a dějin. Nemůžeme přehlédnout, že se v dějinách církve takový výklad často praktikoval. „Cti svého otce“ se patriarchálně „rozšiřovalo“ (zatímco většinou ke stejnému rozšíření matriarchálním směrem nedocházelo, ačkoli by to bývalo stejným právem možné). Jak často se především církevní a političtí hodnostáři stylizovali do role přísných anebo žoviálních, ale vždy „předzřízených“ otců a s příslušnou autoritou se etablovali! Odtud se nahrávalo „vrchnostenské atmosféře“ v rodině, v církvi i ve státě. To se dalo nejen

v katolictví či v pravoslaví, ale i v protestantismu. Vzpomeňme jen na vývoj v luterství, když dávalo přednost autoritářsky vrchnostenskému řádu, který zdomácněl hlavně v německé oblasti a dodnes tam zatěžuje politickou etiku (odkazují na „Dopis o vrchnosti“ biskupa Dibelia v šedesátých letech či na touhu po biskupských hodnostech a manýrách v církvi).

Takové pochopení pátého přikázání je bezpochyby jednostranné. Nepřihlíží dostatečně k užšímu a širšímu kontextu přikázání. Bibličtí svědkové se staví proti všem kultům. V Desateru samém je to jednoznačně vyjádřeno – vzpomeňme na první dvě přikázání! Páté přikázání je však pod prvním. „Musíme Boha poslouchat více než lidi,“ dovozuje právem kniha Skutků apoštolských (5,29). Tím se podněcují kritické otázky vůči každé samovládcovské autoritě mezi lidmi na světě. Ostatně v tomto smyslu ukazuje cestu i Ježíšův příběh. Myslím na onu pozoruhodnou scénu mezi ním a jeho rodinou, kdy se jeho matka a bratři pokoušejí přerušit jeho činnost (Mk 3,31nn). Ježíšova odpověď zní rozhodně: „Kdo je moje matka a moji bratři?... Ten, kdo činí Boží vůli, je můj bratr, sestra a matka.“

Tím se říká: Některé zájmy v lidském životě mohou být důležitější než tradiční zájmy rodinné, než zájmy předem dané autority. V některých situacích se napětí, které vyvěrá z tohoto vztahu, může a musí zvládat a snášet v bolestných konfliktech. Jsou také mezní situace „exodu“ z normovaných struktur rodiny, tradičních způsobů života a ze společnosti. Je i možnost jakéhosi „dropping out“ (vypadnutí), jak se o to na přelomu šedesátých a sedmdesátých let pokoušela mladší generace v západních zemích téměř masově. Starší by neměli tuto možnost předem označovat jako šíření chaosu, jako porušení stvořitelských řádů. Jsou i legitimní pokusy o nekonvenční cestu, právě na základě pátého přikázání. Vždyť v něm se nepřikazuje žádná glorifikace lidí, ani nejbližších, žádný kult rodiny, nýbrž mnohem střízlivější „Cti svého otce a matku“.

Abychom nyní lépe pochopili kladný smysl tohoto „ctí“, stojí za to zvážit původní hebrejský význam slova. Někoho „ctít“ znamená „ponechat mu váhu“, brát jej vážně, lehkomyslně jej nepodceňovat. Tím se avizuje jiné nebezpečí ve vztahu lidí k těm, kdo je předcházejí, k minulému. Je pokusem „dětí“ (v užším i širším smyslu), mladší generace, že – v určitém stadiu svého poznávání světa a sebe – notoricky podceňuje rodiče, starší generaci. V přátelské, žoviální podobě: Ach, ti staří! Anebo také militantně a vyhroceně: Minulost je pro nás jen „tabula rasa“, chceme mít „čistý stůl“.

Páté přikázání se proti tomuto postoji staví. Právě proto, že neoslavuje tradiční autority, vysoko cení svobodu, zastává záměr pravé svobody i na druhé straně. Máme ctít rodiče. To znamená: ti, kdo nás předcházejí, mají svou váhu, nesmíme je zásadně podceňovat. Máme brát vážně hlas otců a matek, dějinné dědictví, a to i tam, a právě tam, kde se vzpíráme brát je „smrtelně vážně“, kde si razíme vlastní cesty. Cesta svobody se od samého začátku zbytečně zatěžuje, když se po ní jde „přes hlavy předků“, když se sektářsky proklamuje „totální rozchod“ s přejetými normami. Takový postoj je pošetilý, protože je nelidský, protože nerespektuje skutečnou situaci člověka.

Žádný člověk nezačíná svou existenci *ab ovo*. Vždycky se už ocitá v souvislosti dějin, ve společenství s „otci a matkami“ (anebo také se svými prarodiči), nemůže žít bez tradice. Je moudřejší činit to kriticky a vědomě, tedy v rozhovoru s předchozími generacemi, v konfrontaci s minulostí, a nikoli nekritickým únikem. Pod zorným úhlem pátého přikázání se sice zděděným řádům nemusí vystavit žádný „bianco“ šek na poslušnost, avšak máme jim v kritické důvěře ponechat jejich „náskok“, jejich relativní váhu – právě úctu. Lidská svodoba v církvi a ve společnosti vyrůstá jen v tomto dialogicko-dialektickém vztahu k matkám a otcům. Jestliže se tento vztah naruší, buď tím že otcové vmanipulují syny do jakési tradičionalistické subordinace, anebo tím, že synové předem ode-

příší otce jako nedůležité, je ohrožen pravý exodus, společné vysvobození. Proto, ve společném zájmu: Cti svého otce a matku.

V tomto smyslu má přikázání, které zdánlivě oslovuje zprvu jen jednu vrstvu lidí, univerzální význam, dialekticky bohatý dosah. Dialektický i v tom, že se „role“ během života mění. „Jednou jsme přikázáním oslovováni, podruhé jsme v přikázání jmenováni. To druhé není méně podnětné než to první. Komu jsem více dlužen: těm, jež mám ctít, anebo těm, kterým je kvůli mně zatěžko ctít otce nebo matku? Ten, kdo je v přikázání jmenován, je zároveň také oslovován“ (G. Ebeling, c.d., s. 105). Když apoštol v Novém zákoně na toto přikázání navazuje, právem hovoří na obě strany: „Děti, poslouchejte své rodiče v Pánu,“ ale také: „Otcové, nedrážděte své děti ke hněvu“ (Ef 6,1.4).

Rozhojňovat život

Ještě na jeden zvláštní rys pátého přikázání je třeba brát zřetel. Toto přikázání není jako všechna ostatní zakotveno jen v dějinách exodu, ale zároveň se v něm vyhlašuje cíl těchto dějin: „... *abys žil dlouho v zemi, kterou ti Hospodin, tvůj Bůh, chce dát.*“ To je to, co zmiňuje list Efezským: „první přikázání, které má zaslíbení“ (6,2). Je to dodatek hodný zmínky. Boží přikázání je orientováno *na zaslíbení*. To objasňuje pojetí přikázání, zákonů i etických norem. Tyto pojmy mají dnes pro většinu lidí „špatný zvuk“. Zvlášt' podezřele zní slova „zákon a řád“ („law and order“) lidem, kterým jde o změnu daných poměrů, a to z dobrých důvodů. Jak často se za nimi – ostatně i v církvi – skrývají osobní zájmy! Je však neuvážené a falešné, když se z tohoto zneužití pojmů nyní na druhé straně vyvozuje: Zákon a řád jsou zásadně podezřelé, jsou od základu nástroji útlaku.

Pokud se nemýlím, hraje tento předsudek zvlášt' velkou

roli v německých kulturních dějinách, rozhodně větší než třeba v anglosaské nebo v české tradici, a to na pravém i levém křídle. Zde by se měla teologie více zabývat zaslíbením v Božích přikázáních, aby uvedla strnulé fronty do pohybu. Kladla by přitom dvojí důraz: a) Etické normy chápeme správně jenom tam, kde je patrný charakter zaslíbení. Jestliže ustrnou a stávají se zákonem, který zabíjí, pak k nim máme přistupovat kriticky a musí se změnit. b) S touto proměnou se však dá souhlasit a dá se podporovat jen tehdy, není-li to krok do bezzákonosti nebo anarchie, nýbrž snaha o adekvátnější vztah k zaslíbení v Božím přikázání. I tudy vede cesta osvobození mezi zákonictvím a libovůlí.

Páté přikázání však jde ještě dále: Upřesňuje záslibný charakter přikázání: jde o *rozhojnění života*. V řádném vztahu mezi rodiči a dětmi a v řádném sociálním vztahu nejde ve světle přikázání o žádný samoučel. Smyslem řádu je ochrana a rozhojnění života. V tom je oprávněnost řádu a zděděných norem, v tom je založena autorita předchozích generací. Ale právě jenom v tom: musí se konstruktivně a kriticky prosvětlit pod tímto měřítkem, podle tohoto práva, tedy podle své funkce ve službě životu. Dnes se často hovoří o „sporné autoritě“. Hlavně kolem roku 1968 došlo ve většině západních zemí k „antiautoritativní vlně“ ve škole a ve společnosti – a brzy potom také ke spíše autoritativnímu „tendenčnímu zvratu“. Fronty doma, ve škole a v jiných institucích (také v církvi) se ostře střetávají. Často zmatenou situaci by mohlo osvětlit to, co jsme právě objevili pod zorným úhlem pátého přikázání: určující kontext života tu brání jakékoli ideologizaci pozic. Každé „držení“ i zpochybňování pozic musí být právo tomuto nadřazenému zájmu o „prodloužení“ života, o rozhojnění životních příležitostí dotyčných stran.

Pojem života přitom nesmí zůstat abstraktní a nevysvětlitelný. Naše přikázání hovoří o „zemi, kterou ti Hospodin, tvůj Bůh, chce dát“, tedy o „zemi zaslíbené“. To je jistě míněno především konkrétně. Jde o geografický cíl exodu, pro nás

tedy o reálné pozemské životní podmínky. Zároveň se však zaslíbená země v prorocké zvěsti stává zaslíbením, které překračuje jakýkoli pozemský stav, stává se eschatologickým podobenstvím. Obě určení patří k sobě. Jde nejen o „kvantitu“, nýbrž i o „kvalitu“ života (abychom užili dnešního hesla), jak ji Nový zákon dosvědčuje a určuje svým přiznáním k cestě Ježíše Nazaretského, tedy o obnovu a prohloubení životních možností. Co to konkrétně znamená, dá se vyčíst z Ježíšova evangelia. Ježíš sám to nejvýstižněji vyjádřil svým dvojpříkazáním lásky a komentoval celým svým osvobodivým příběhem. O to vposledu jde, křesťansky chápáno, našemu příkazání a s ním i všem ostatním příkazáním Božím: ukázat cestu a umožnit život ve svobodě a lásce.

Závaznost norem

Začal jsem výklad pátého příkazání zásadní poznámkou a chtěl bych jej uzavřít jinou takovou úvahou: o *závaznosti příkazání*. Dnes jsme v církvi i ve společnosti pod silným tlakem téměř všeobecné proměny mravních norem. Nechává se tím zviklat stále více křesťanů. Co ještě tváří v tvář prudké proměně platí? Konkrétně – jako „Markétčina otázka“: platí Desatero příkazání? Křesťanská etika je povinna dát na tuto otázku jasnou odpověď. Ale co je v tomto případě „jasná odpověď“? Legalistické „ano, ano“? Anebo antinomistické „ne, ne“? Při pokusu o objasnění by mohlo pomoci páté příkazání. Právě na jeho základě se musí varovat před falešnými alternativami. Ukazuje jinou cestu. V jeho perspektivě Desatero příkazání platí, rozhodně pro nás křesťany a židy, navzdory všem nesporným kulturním proměnám, neztenčeně, závazně, jako zřejmé vyhlášení zjevné vůle Boží. Neplatí však jako abstraktní zákon, nýbrž v oné životní souvislosti, ve které bylo samým Bohem dáno a darováno: založené v dějinách vysvobození Božího lidu a zaměřené na „rozhojnění života“ ve

svobodě a lásce. Smysl Desatera budeme muset hledat a aplikovat jej v této životodárné souvislosti v konkrétní situaci svých církví a sborů. Nemáme jej nijak předem v rukou a ani jej nikdy v rukou mít nemůžeme. Boží přikázání neplatí jako mrtvá a zabíjející litera, nýbrž jako závazná iniciativa svobody a lásky, jejíž konkrétní podoba a náplň v daných poměrech se musí stále teprve hledat a zkoušet.

V tomto zápase o jistotu Boží vůle se nebudeme moci dát automaticky vázat výklady a praxí Desatera svých předků. A to nejen pod „tlakem zvenčí“, tedy vzhledem ke skutečnosti, že se v našem prostředí normy dostaly do pohybu, nýbrž především „pod tlakem zevnitř“, poněvadž Boží přikázání nutí k novému pochopení a nové poslušnosti vzhledem k novým nebezpečím a novým příležitostem lásky a svobody v naší době. Sotva by někdo z nás chtěl vynucovat třeba praxi nedělního klidu, jak se stala zákonem v kalvinistickém Skotsku 17. století. Mnozí z nás naléhají na radikalizaci přikázání „Nezabiješ“ a odmítají tradiční učení o „spravedlivé válce“, které zastávali i naši reformační otcové: poukazují jak na zbraně hromadného ničení, tak na kázání na hoře. Mnozí se snaží imperativ „Nesesmilníš“ oprostít od zúžení a sevření, od nedůvěry k sexu, jíž byl vystaven, nikoli aby přikázání suspendovali, nýbrž aby je pochopili jako povzbuzení k radosti ve věrnosti a k věrnosti v radosti. Zde a všude tedy máme hledat nové cesty a nové normy. Nesmíme to však činit lehkomyšlně a svévolně. Budeme ctít své otce a matky a respektovat jejich hlas. Ale budeme tak činit právě ve smyslu pátého přikázání. S odpovědností dospělých synů a dcer, s vědomím, že „velké svobody“ Desatera jsou větší než jejich pochopení v normách tradice.

Šesté přikázání Nezabiješ

Archimedovský bod etiky?

Šesté přikázání se i lidem mimo církev zdá z celého Desatera *nejsrozumitelnější*. Se skrytou nevraživostí k duchu doby k tomu Bo Reicke poznamenává: „Je zvláštní, že zákaz vraždy je jedinou částí Desatera, která se v sekularizovaném světě cituje jako pravidlo jednání“ (Die Zehn Gebote, s. 59). A G. Ebeling usuzuje podobně: „Když ostatní přikázání mojžíšovského Desatera padla za oběť emancipačnímu úderu, může se, jakožto jediné, stát bojovým heslem“ (Die Zehn Gebote, s. 121). Oba teologové poukazují na pozoruhodný fenomén: Zatímco se v dnešní společnosti a církvi dá u většiny přikázání zaznamenat „zmírňování“, „relativizace“, u tohoto přikázání jsme v teologii a politologii – asi hlavně kvůli nebezpečí války – svědky důslednějšího uplatňování v etických i v politických otázkách. A také jinak jako by v této oblasti převažoval konsensus: když už se všechno ostatní v etice rozmělnuje, zůstává mimo jakoukoli pochybnost, že vraždit a zabíjet se nesmí. Kategorický imperativ šestého přikázání se skutečně jeví jako „archimedovský bod“ veškeré křesťanské a sekulární etiky.)

Nesmíme však zjednodušovat. Některé problémy tuto průhlednost a závaznost šestého přikázání *zpochybňují*. Platí to jak o teorii, tak o praxi. Již teoretická báze není v každém ohledu beze zbytku jasná. Myslím na to, že hebrejský výraz pro „zabíjet“ – *rasach (lo' tirsach)* je relativně vzácný. Zřejmě označuje zabíjení v určitém, vymezeném smyslu, a to ve dvojmíru. Primárně jde o zabití osobního protivníka, o svévolný akt ničící život, tedy o vraždu. A zároveň jde o

„nezákonné, protispolečenské zabíjení“ – tedy o akt, jímž se člověk staví nad zákony a proti svému společenství. Tak se tomu aspoň na základě Starého zákona musí rozumět. Tímto přikázáním je život Izraelce „chráněn před nezákonným, nedovoleným zásahem... Tak toto přikázání dostává své místo ve společenství, které znalo trest smrti i povolenou (občas dokonce přikázanou) válku“ (J. J. Stamm, Der Dekalog, s. 54). Naproti tomu Nový zákon, hlavně kázání na hoře (Mt 5,21nn), smysl a dosah přikázání radikalizuje.)

Mnoho zneklidňujících problémů pak vyvstává především v *praktickém* etickém (a politickém) kontextu. Je málo přikázání, kde bychom naráželi na tolik zvlášť bolestných „mezných případů“ jako zde. „Mezní případy“ jsou však situace, kdy je kategorická platnost „omezena“, více či méně suspendována. Stačí jmenovat jen několik hesel, jimiž se budeme zabývat ještě podrobněji, jako sebevražda, eutanazie, přerušování těhotenství, trest smrti, válka, abychom pochopili, že zde mnohé zůstává sporné, ba ještě více, že v mnohém ohledu se platnost tohoto přikázání právě dnes rozmělnuje. Tedy výklad tohoto přikázání, které je v zásadě všeobecně uznáváno, se dnes teologii nijak neusnadňuje. Ani toto přikázání nemáme předem v hrsti a v moci.

Mnohovrstevné přikázání

V této situaci by mohlo pomoci, kdybychom různé aspekty, různé vrstvy přikázání od sebe sice neoddělovali, ale přece jen odlišovali. Chtěl bych naznačit aspoň čtyři stupně jeho významu a dosahu.

1. „Pevné jádro“ přikázání je relativně jasné a nesporné. Karl Barth je v KD III/4, s. 391n shrnuje. Říká se tu, že „člověk se nesmí stát vrahem člověka. Přikázání bere lidský život v ochranu proti svévolnému, a proto protiprávnímu vyhlazení“. Taková směrnice je zřetelná. *Vražda* je lidsky a teologic-

ky v plném smyslu to poslední, to nejhorší, co může člověk svému bližnímu udělat. Vraždou se překračuje poslední mez vůči druhému člověku, totiž neodvolatelným, pro pachatele již nenapravitelným přerušением vztahu, „konečným řešením“ lidského konfliktu.)

K tomuto hodnocení vraždy by vlastně nebylo zapotřebí žádných teologických úvah. Měl by tu stačit lidský úsudek. Avšak teologické uvažování je tu na místě ze dvou důvodů. Jednak proto, že vlastní hřích vraždy je postižitelný teprve teologicky: vrah se činí – vědomě či nevědomě – pánem nad životem a smrtí, osobuje si roli, která v biblickém pohledu náleží jenom Stvořiteli, „hraje si na Boha,“ zavrhuje flagrantně první přikázání a zároveň si tím uzurpuje vůči bližnímu právo, které mu může dát, a tedy i vzít, jenom Bůh – právo na život. Není náhoda, jestliže Gn 9,6 proti vražednému prolévání krve protestuje takto: „Neboť Bůh učinil člověka ke svému obrazu.“ Právě v tomto ohledu, tam, kde jde o to poslední, patří Bůh a člověk k sobě.

Teologický pohled je tu důležitý nejen principiálně, nýbrž také konkrétně: zpřístupňuje a prohlubuje kategorické odmítnutí vraždy. Jistě se dá obecně pochopit, že vražda představuje „konečné řešení“ lidských konfliktů, tedy vlastně eticky „nemožnou možnost“. Ale jak často se z této nemožnosti prakticky, a často i teoreticky, stává skutečnost, která je nasnadě. Je tedy zcela realistické, jestliže bible vypráví o vraždě – ba bratrovraždě – už ve „druhé generaci“ lidských synů. Tím se říká: je možné, je strašně reálné, že se v lidském světě to „poslední možné“ stane tím „nejbližším možným“. Člověk už si vždy a „vynalézavě“ najde cestu k tomu, aby i toto a právě toto obecně zřejmé zatemnil. Proti tomu se staví Boží přikázání se svým teologickým pohledem: základní právo svého bližního nesmím svévolně relativizovat. Při tomto lidském právu jde o právo Boží. Proti všem pokusům řešit konflikty vraždou kategoricky platí „Nezabiješ!“

2. Právě jsem se dotkl vyprávění o Kainovi a Ábelovi

z Gn 4. Tento příběh osvětluje ještě jiný aspekt přikázání „Nezabiješ“. Nevypráví totiž jenom o vraždě, nýbrž zabývá se zároveň následným údělem vraha, a přitom zastává právo vraha, i když ten je promrhal. Podle starozákonního práva si Kain za vraždu zasloužil trest smrti. Je vystaven příslušnému soudu svých budoucích bližních. A přece i jeho bere Bůh v ochranu před zákonem pomsty, který je tak pochopitelný. „A Hospodin poznamenal Kaina znamením, aby jej nikdo, kdo ho najde, nezabil“ (Gn 4,15). Zde je patrný druhý zřetel šestého přikázání. Staví se proti „zákonu džungle“, proti strategii bezbřehé ničivé pomsty. Dábelský kruh hříchu je v tom, že tenduje k eskalaci. Ale právě zde zasahuje Boží slovo. Starozákonní „oko za oko, zub za zub“ (Ex 21,24) zní nemilosrdně, ale v souvislosti, v níž bylo vysloveno, je to už pokus bránit zvrhlému zabíjení. Čelí sklonu eskalovat pomstu. Ani vrah se nesmí stát štvanou zvěří. Proto ono znamení na Kainově čele. Proto však i slova na desce zákona: „Nezabiješ.“

3. V Novém zákoně tato linie pokračuje a nebývale se prohlubuje. Křesťanům se zákon pomsty nejen omezuje, nýbrž odevzdává se do Božích rukou: „Nechtějte sami odplácet, milovaní, ale nechte místo pro Boží soud, neboť je psáno: Mně patří pomsta, já odplatím, praví Pán“ (Ř 12,20). Radikalizaci šestého přikázání v Ježíšově pohledu však názorně a pregnantně vyjadřuje hlavně zmíněné místo v kázání na hoře. První příklad „lepší spravedlnosti“, k níž Ježíš vyzývá učedníky, se týká právě výkladu tohoto přikázání. „Slyšeli jste, že bylo řečeno otcům: Nezabiješ! Kdo by zabil, bude vydán soudu. Já však vám pravím, že již ten, kdo se hněvá na svého bratra, bude vydán soudu“ (Mt 5,22).

Těmito slovy Ježíš přikázání rozšiřuje, nikoli aby je zmírnil, nýbrž aby se ptal po kořenech vraždy. Nestačí zabránit smrtící ráně, zabití ve fyzickém smyslu. Primárně o to samozřejmě jde a nesmí se na to zapomínat. Ale to vnější souvisí s vnitřním. Vnější výlev nepřátelství, rána navenek je velmi často jenom posledním výbuchem nahromaděného hněvu,

spontánního, anebo (ještě hůře) pěstovaného hněvu vůči bratrovi. Moderně řečeno: ve světě člověka jsou „mechanismy“ vraždy uvnitř i vně. Brát vážně šesté přikázání znamená je odhalovat, analyzovat a především jim včas bránit. K tomu nás povzbuzuje Ježíšovo radikální „Já však vám pravím“. Nejde mu o nějakou „zálibu v radikalizaci“, o nějaké „épatez les pharisiens“ (ohromte farizeje), ani o vyhocenou „etiku smýšlení“, jak se někdy rozumělo. Jde o střízlivé postižení skryté strategie vraždy, o bdělost vůči jejím kořenům, které působí i pod slupkou zdánlivé slušnosti – v duchovním, psychologickém i sociologickém smyslu. „Principiis obsta“ – „braň počátkům“; to je Ježíšův přínos k etice šestého přikázání.

4. Radikalizace ve smyslu Nového zákona není jenom intenzivní (směrem k vnitřním a vnějším kořenům hříchu), nýbrž také extenzivní. Nejde jen o prosté nezabíjení, o nepřítomnost vraždy, nýbrž spíše o konstruktivní prevenci zkázy ohrožující život v solidárním příklonu k bližnímu. Právě zmíněný oddíl o pomstě z epištoly Římanům pokračuje jednoznačně: „Ale také jestliže má tvůj nepřítel hlad, nasyt' ho, a má-li žízeň, dej mu pít; tím ho zahanbíš a přivedeš k lítosti“ (Ř 12,20n). A k tomu takřkajíc jako generální linie: „Ne-dej se přemoci zlem, ale přemáhej zlo dobrem.“ Tuto pozitivní linii naznačuje také radikalizovaný výklad v kázání na hoře: nezbytnost smíření v pravý čas, účinné vsřícnosti vůči bližnímu, „dokud jsi s ním na cestě“ (Mt 5,25). A právě s ohledem na naše přikázání musíme poukázat na to, že se „druhá deska“ shrnuje do pozitivního přikázání lásky k bližnímu. Smyslem zákazu „Nezabiješ“ je nabídka lásky, v praxi prováděná pro-existence.

Všiml jsem si, jak jasně si byli tohoto pozitivního zaměření přikázání, nutnosti preventivních, „ochranných“ opatření v boji proti každému „duchu vraždy“, vědomi reformátoři a jak zřetelně je ve svých výkladech také rozpracovali. Tak Kalvín ve své Instituci ve stručném výkladu šestého přikázání zdůrazňuje: „Máme věrně činit všechno, co je v naší moci,

abychom chránili život svého bližního, všechno vynaložit na to, abychom mu dopomohli k blahu a odvrátili od něho škodu“ (s. 37). A Luther líčí tento stav věcí ve svém Velkém katechismu ještě názorněji. Proti přikázání „Nezabiješ“ se proviňujeme nejen tehdy, když činíme zlé, nýbrž i tehdy, když nečiníme dobré, je-li to je možné a potřebné. „Jestliže necháš nahého odejít a mohl bys jej obléci, pak jsi jej nechal zmrznout; jestliže vidíš někoho trpět hladem a nenakrmíš jej, pak ho necháváš umřít hladem. Jestliže vidíš někoho odsouzeného k smrti anebo ve stejné nouzi a nezachráníš ho, ačkoli k tomu znáš cestu a prostředky, pak jsi jej zabil... Neboť jsi mu odpřel lásku a oloupil jsi ho o dobrodiní, jímž by zůstal naživu“ (Bekenntnisschriften, s. 608)

Tyto poznatky jsou dnes zvláště aktuální, přičemž se v dnešních podmínkách musí podtrhnout především sociálně-politická, strukturální stránka těchto „ochranných opatření“. V našem světě, kde stále roste vzájemná závislost, se nás přímo týká nejenom zabíjení nablízku, ale i v dalekých zemích. Odtud právě na základě šestého přikázání vyplývá vnitřní nutnost rozsáhlé, i politicky interesované praxe tohoto přikázání, jak se o ni v posledních letech pokouší ekumena ve svých rozvojových, protirasistických programech a v programu lidských práv. Program „Chléb pro všechny“ se má v tomto smyslu v našich sborech energicky rozvíjet, a to nejen emocionálně, idealisticky, příležitostně, filantropicky, nýbrž střízlivě a plánovitě, v práci pro veřejnost a v nasazení pro „spravedlivější struktury pro lásku k bližním“. Výklad a praxe šestého přikázání – konkrétně a osobně uplatněné – otevírají tedy rozsáhlé obzory sociálně etické odpovědnosti.

Pokusme se znovu postihnout jádro a stupně šestého přikázání. Bible začíná konkrétně a zřetelně zákazem kainovské vraždy; nehledí však přitom na tuto snad poslední možnost a skutečnost lidského selhání před Bohem a bližními v „bodové koncentraci“ (či konsternaci), nýbrž jde podstatně dále: reflektuje vnitřní a vnější souvislosti a každému z nás poklá-

dá otázku po překonání zla všestranným zaujetím pro dobro.

Všecka tato hlediska a stupně nelze prostě postavit na jednu rovinu. Eticky jsou tu nanejvýš důležité rozdíly. Nesmějí se falešně relativizovat jako pouhé stupně zabíjení. Křesťanská etika se však musí zabývat zároveň souvislostí těchto stupňů, „gradů“, aby tím udržovala v bdělosti svědomí církve a společnosti. Koneckonců „zabíjení je všecko, co zužuje existenční podmínky, omezuje možnosti (i když se to neděje ze zlého úmyslu, ale spíše zcela neúmyslně, z nedbalosti – nechá se to být)“ (H. G. Fritzsche, *Evang. Ethik*, s. 126). Pod šesté přikázání spadá nejen kainovský hřích opovázlivosti, ale také náš hřích lenosti a nedbalosti, neúčast na bídě blízkých a vzdálených bližních. Týká se nejen „abnormálního“ dne, ale postihuje i „normální“ den lidského soužití. I při tomto přikázání musíme mít na zřeteli rozsáhlý kontext Desatera – mnohohlasé dějiny vysvobození Božího lidu.

Mezný případ zabítí: sebevražda

Teprve na tomto pozadí a v této souvislosti bych se chtěl věnovat několika mezným případům, o kterých se při výkladech šestého přikázání stále znovu diskutuje. Není možné zmínit všechny a ještě méně je možné o nich pojednat v plné šíři a se všemi nanejvýš komplikovanými a spornými aspekty. Vyberu jen tři jako ilustraci k tomu, co jsem už řekl.

Jedním mezným případem je *sebevražda*, protože tu zabíjející nepozvedá ruku proti druhému, nýbrž proti sobě samému, zůstává tedy „u sebe“. Toto „zůstávání u sebe“ lze dokonce jako programovou motivaci aktu sebevraždy zcela vědomě vyzdvihovat. Tak v některých směrech antické filozofie, třeba stoické: V aktu svobodně zvolené smrti uplatňuje člověk svou poslední možnou svobodu, prokazuje schopnost vymezit svůj život, nedat se smrti přepadnout, nedat se umíráním rozdrtit, jako svobodný tedy nejenom žít, ale také ze-

mřít. „Exitus patet“ – „východ (smrt) je otevřen“. Toto vědomé ukončení vlastního života přesvědčuje mnohé i dnes, dokonce i mezi křesťany. V sedmdesátých letech byla teologická veřejnost v USA otřesena sebevraždou dvou manželů – teologů, kteří dali přednost smrti před životem ve stáří a nemocech, před životem vyčerpaným ve svých možnostech.

Jsou i jiné typy sebevražd. Myslím na svého přítele v českém odboji, který byl otřesen trýzněním, jemuž byl vystaven při výsleších na gestapu, a vědomě zvolil smrt, nejen aby byl vysvobozen z vlastních útrap, ale také aby zabránil případnému vyzrazení svých spolupracovníků a ochránil je před zatčením. To je sebevražda jako oběť za druhé. Jiný případ představuje sebeoběť Jana Palacha v Praze 1969, kterou sám chápal jako „svědectví pravdě“, jako pokus vyburcovat vlastní církev a společnost, pohnout bližní k akci proti hroící lertargii a opouštění dosud otevřených osvobodivých možností a cílů. A nezapomeňme na křesťanské mučedníky, kteří svou smrt vyprovokovali, i když přímo svůj život sami neukončili. Takových příkladů je v dějinách všech národů bezpočet.

Existuje ovšem také (sit venia verbo) „normální“ sebevražda. Únik před životem neúspěšným, anebo životem, který se jako neúspěšný hodnotí. Depresivní – nebo také represivní, proti jiným jako akt pomsty namířený – „skok přes zeď“ v bezvýchodné (anebo se tak jevící) situaci. Je také sebevražda pod tlakem náhlých okolností i sebevražda jako výsledek dlouhodobého „sklouzávání“ do poslední, zdánlivě či skutečně nezadržitelné akce (která je spíše utrpením).

Právě vzhledem k této rozmanitosti by bylo opovázlivé přistupovat k problematice sebevraždy s nějakou paušální odpovědí. Křesťanská teologie se během dějin touto opovázlivostí proviňovala dost často, když odmítání sebevraždy podpírala a upevňovala zákonem a církevním právem; třeba ustanovením, že se má sebevrahům zásadně odepřít církevní pohřeb a místo mezi „normálně“ zemřelými na hřbitově. Dnes se snažíme myslet diferencovaněji – už pojmově, když rozli-

šujeme mezi „sebevraždou“ a „sebezabitím“ (sebevraždou jako egoistickým svévolným zásahem a sebezabitím jako sebeobětí). Ale to asi vzhledem ke komplikovanosti konkrétních okolností sotva uspokojuje. Teologicky a lidsky by bylo důležitější zbavit se křečovitosti v nazírání a překonávat legalisticko-kazuistické tendence.

To konkrétně neznamená (abychom se vyhnuli nedorozumění), že bychom problém relativizovali a sebevraždu „normalizovali“ jako naveskrz lidskou možnost. Biblické *Nezabiješ* takovou permisivitu zapovídá. Bere v ochranu i vlastní život člověka v pokušení, proti němu samému. Věřit v Boha Stvořitele a Spasitele znamená vědět, že nedisponujeme ani vlastním počátkem, ani vlastním koncem. Antické „*exitus patet*“ je tedy z křesťanského hlediska nutno odmítnout. Na jeho místo musíme spíše dosadit „*exodus patet*“ – jakožto zaslíbení Boží milosti a věrnosti i pro bezvýchodné situace. Svoboda člověka je svoboda pro život, a nikoli pro smrt. Tyto dvě možnosti nejsou otevřeny stejnou měrou, „*fifty–fifty*“, nerozhodně, nám rovnocenně k dispozici. Evangelium říká „*ano*“ (a nikoli poloviční „*ne*“) k životu, také k vlastnímu životu – všemu navzdory.

Avšak toto „*ano*“ neříká zákon, ale evangelium. „*Nezabiješ*“ tu naprosto nemáme chápat jako nějaké heslo abstraktně prikazující za každou cenu vydržet, naopak musíme je vidět v kontextu Desatera, v kontextu dějin vysvobození. To nám ukládá i snahu přihlédnout k „*průvodním okolnostem*“ a podmínkám, které toto poslední „*nemožné*“ rozhodnutí umožnily, a dogmaticky je neignorovat. Když se tak stane, uvidíme tu různé stupně, mezi nimiž si vědomá oběť pro druhé zaslouží všechen respekt. Především tu však bude perspektiva, která bližnímu neupře zaslíbení milosti ani tam, kde jeho čin neschvalujeme a odmítáme. Právem říká Karl Barth: „*Jestliže je vůbec odpuštění hříchů, ... pak i pro sebevraždu.*“ Myšlenka, že právě ta je neodpuštělná, spočívá na falešném názoru, že právě to časově poslední, do jisté míry na prahu věčnosti

se projevující chtění a jednání člověka – protože je poslední – je směřodonné, definitivně rozhodující pro jeho věčný úděl, pro Boží rozsudek nad ním. Ale to se nedá říci o žádném jednotlivém chtění a jednání člověka, a tedy ani o tomto“ (KD III/4, s. 462).

Oba tyto důrazy znamenají pokyn „bezpodmínečně čelit hrozící sebevraždě (a nikoli ji zásadně umožňovat), ale když už k ní dojde, v jistých případech (ve většině z nich) právě tak vědět, že se dějí pod odpouštějící milostí jako každý jiný hřích“ (H. G. Fritzsche, c.d., s. 134). Eticky volá tato perspektiva předně po *preventivní péči* o bližní, kteří jsou v tomto ohledu zvláště ohroženi. To zahrnuje i pozornou bdělost v situacích a poměrech, které jsou „sebevražedné“. Pastýřská péče (i telefonní pastorece!), ale také individuální a sociální etika tu mají na základě šestého přikázání důležité a smysluplné pole působnosti.

... a přerušení těhotenství

Druhým příkladem je *přerušování těhotenství*. Sotva který etický problém se na „křesťanském Západě“ diskutuje a probírá tak vášnivě jako tento. Mluvím vědomě o „křesťanském Západě“, neboť debata vzplála kolem trestního práva v „corpus christianum“. Jak dalece lze se všemi právními důsledky zachovávat v dnešních společenských systémech morálněteologickou tradici? K přezkoumání této tradice nutí postupující sekularizace – a to ve smyslu liberalizace. Při pohledu na mimořádnou přísnost, s níž se v jistých epochách církevních dějin (ne ve všech!) k potratu přistupovalo, je tento postulát v zásadě přesvědčivý. Tlak emancipačního hnutí vyvolal ovšem protitlak konzervativních kruhů. Nejsou právě v tomto bodě – tak argumentují – ohroženy nejen církevní tradice, nýbrž přímo ústřední hodnoty západní křesťanské humanity, ochrana ohroženého, bezbranného života, právní hodnota, kte-

rá se podle křesťanského přesvědčení musí nepochybně řídit šestým přikázáním? (Ve většině západních zemí se fronty střetly velmi prudce.)

Vzhledem k spleťtí situaci a jisté vzájemné ideologizaci problému bychom měli být střizliví. I na křesťanské a křesťanskodemokratické straně. Podle mého bychom měli v tomto bodu zastávat teologicky a eticky důležitý humánní záměr, pro který tu máme vážnější argumenty než v jiných sociálně-etických otázkách (třeba v tradičním učení o válce). Ale je nápadné, jak křečovitě se právě v tomto bodu (jistě důležitém, ale naprosto ne jediném) vyhlašuje „nouzový stav“ („status confessionis“). Zmíním případ norského biskupa Lönninga, který složil svůj úřad na protest proti liberálním zákonům o přerušení těhotenství, které vydal parlament. I když respektujeme jeho důslednost, uvědomujeme si nebezpečí ideologizace problému. Ale ideologizace se dá sledovat právě tak i na druhé straně. Jak často tuto otázku vyhrocují kruhy, které bojují za emancipaci, jako by se dnes svoboda kryla se svobodou potratu. Jak často se i socialisté v této oblasti stávají čirými liberály, tj. zastánci abstraktní svobody jednotlivce! Slogany typu „Mé tělo patří mně“, stejně jako nediferencované, podrážděné slovní obraty druhé strany jako „Potrat je vražda“, ztěžují nejen vzájemné porozumění, nýbrž i etické objasnění.

Po mém soudu by teologická etika pod zorným úhlem Desatera měla navzdory dogmaticky ustrnulým pozicím zaujmout jak otevřený, tak závazný postoj. Říkám-li závazný, ukazuji tím, že tento etický problém souvisí s naším „Nezabiješ“. Toto spojení se často problematizuje. Třeba argumentem, že zárodek není skutečný člověk, nýbrž – jak byl označován v římském právu a ve stoické filozofii – „portio mulieris“ (součást ženy) nebo „pars viscerum matris“ (část mateřského lůna). To první souhlasí: embryo není skutečný, plně vyvinutý člověk. Tomu druhému však musíme rozhodně odporovat: zárodek je svým založením a určením „bytí k lid-

ství“, jak ve svém pozoruhodném pojednání dokládá H. Saner (Reformatio 1975, s. 134n; 203nn). Biologie a teologie tu jdou spolu: při přerušení těhotenství jde o zásah do procesu zrodu člověka, a to zrodu nového člověka, o zásah proti „bližnímu“ (v doslovném smyslu). „Člověk je už to, co se má člověkem teprve stát“ (Tertullianus). Prikázání v biblickém smyslu ochraňuje i nenarozené stvoření a také k němu se obrací naše láska. Skutečná svoboda je i zde svoboda v pro-
existenci. Tento závazný pokyn nemůže zůstat křesťanská teologie dlužna za žádných okolností.

Tento pokyn se však dá vyslovit jenom v ovzduší *otevřenosti*, kde není křečovitosti. To znamená, že i zde se musí odmítnout jakýkoli nediferencovaný dogmatismus a legalismus. Připomínám naše úvodní úvahy o „stupních“ šestého prikázání. Tento pohled by se tu měl uplatňovat. Otázka potratu spadá pod prikázání „Nezabiješ“. Ale toto „Nezabiješ“ je směrnice, kterou je nutno v různých situacích nově rozeznávat; není to žádný paušální zákon. Proto heslo „Potrat je vražda“ zjednodušuje stejně jako „Mé tělo patří jenom mně“.

Jsou různé stupně zabití – také v případě potratu. Jestliže se z celého řetězce konfliktních situací vydělí jenom poslední viditelný článek (tedy čin těhotné), jestliže pak jsou morální sankce (nemluvě o trestněprávních) soustředěny jenom na něj, pak je to vzhledem k intenci Božího prikázání jistě nanejvýš problematický postoj, ne-li vyslovené pokrytectví. Zde má teologická etika prikázání ve smyslu Nového zákona radikalizovat a rozšířit, tedy lépe chápat vnitřní a vnější konflikty, jimž jsou bližní v této oblasti vystaveni. V debatách už bylo řečeno, že právě zde mají velký význam „ochranná opatření“, totiž předchozí i vlastní péče, konkrétněji: sexuální osvěta a sociálněpolitická opatření pro všechny, jichž se to týká. Teologie a církve by se měly angažovat především v této oblasti prevence a ne teprve v oblasti trestního práva.

Ad vocem „trestní právo“. Je otázka, zda je tu spojení etického problému s trestním právem vůbec udržitelné. Hans

Saner na závěr svého článku poznamenává, že „přerušeni těhotenství nepatří vlastně do trestního zákoníku“ (c.d., s. 210), a jeho argumentace má velkou váhu. Teologie a církve by si měly v každém případě střízlivě uvědomit, že při rozpadu „křesťanské civilizace“ nevyústí jejich tradice automaticky do trestního práva. Z věcných důvodů toho mohou litovat, pokud tím jsou ohroženy důležité hodnoty. Neměly by se však této eventualitě zásadně zpěčovat. Nikde se jim neslibuje, že až do skonání světa budou (nebo budou muset) žít v „konstantinské společnosti“. I na Západě může přijít doba, kdy bude církev moci zastávat svou etiku jenom svými vlastními prostředky – kázáním, pastorační a vzdělávacími vlastních členů. To bude spojeno se ztrátami. Zároveň se však mohou ukázat také nové příležitosti pro závazné a otevřené svědectví mimo institucionalizované ohledy a zájmy. Jak ukazují zkušenosti z východní Evropy, taková situace by nemusela nijak ohrozit věrohodnost křesťanské existence – ani v etické oblasti.

Zatím ještě nejsme „tak daleko“. V západních zemích je církev ve společnosti ještě „oficiálním“ činitelem. Nemůže se tedy vymanit z odpovědnosti za přestavbu a výstavbu řádu právního státu. Reforma zákona o přerušeni těhotenství se jí týká. Může a má říci svůj názor.

V jakém směru to má činit? V evangelické církvi je to relativně otevřená otázka. Přesto vydal Svaz švýcarských evangelických církví závažné votum. Abych neskryval své osobní stanovisko k různým návrhům, chtěl bych říci, že mi v přítomné situaci připadá jako nejrozumnější – tedy nikoli dogmaticky fixovaně – požadavek *rozšířené indikace*. „Rozšířená“ pro mne neznamená jen doporučení eugenické, lékařské, právní a – ve skutečných konfliktních a nouzových situacích – sociální indikace, nýbrž zároveň „rozšíření“ společenské odpovědnosti oněch výše zmíněných „ochranných opatření“ se zvláštním zaměřením na méně privilegované v církvi a ve společnosti. Myslím, že to přibližně odpovídá požadavku „závaznosti“ a „otevřenosti“, který jsem vyslovil vzhledem

k současným debatám. Volnou, byť časově omezenou interrupci („Fristenlösung“) naproti tomu pokládám za méně přijatelnou, protože – jak poznamenává H. Saner, který tento model zastává – „narozným dává na čas absolutní právo disponovat nenaroznými..., a to je opět problematické“ (c.d., s.211). A také proto, že generální souhlas k zásahu v rámci libovolně stanoveného termínu budí dojem, jako by přerušeni těhotenství v této lhůtě bylo „normalizovaným“, a tedy téměř „normálním“ jevem. Tím však ve světle šestého přikázání opravdu není.

Válka jako mezný případ?

Třetím příkladem je vysloveně sociálněetický, lépe ještě sociálněpolitický mezný případ *problém války*. Je možné se přít, zda tato otázka pod šesté přikázání skutečně spadá. Což se válka ve Starém zákoně neprovede, ba dokonce nelegitimize tak říkajíc v těsné souvislosti s Desaterem? V každém případě se ve Starém zákoně proti tomuto fenoménu lidských dějin operuje šestým přikázáním jenom zřídka. Tato skutečnost se nedá popřít. I „ve stínu Desatera“ postupoval starý Boží lid dost válečnický. Protest proti vraždě se zjevně týká předně osobní zvěle, zabíjení ve válce zde přímo zahrnuto není. Avšak už v poselství starozákonních proroků roste vůči válce nechuť a volá se po pokoji (šálóm) v osobním i sociálním smyslu. Poslední zaslíbení nové smlouvy pro její účastníky zní nikoli meč a zabíjení, nýbrž pokoj a život. „Nová smlouva“ v Kristově příběhu je skutečně chápána v tomto směru. Kristovo panství není panství mocenskopolitického ovládnutí a útlačku, nýbrž moc mocenskopoliticky bezmocné lásky. Kázání na hoře je magna charta tohoto panství. A v ní je právě výklad šestého přikázání: naléhání na smíření s nepřitelem, nastolení pokoje v eschatologickém i dějinném smyslu.

V dějínách církve se ovšem ve vztahu k válce většinou prosazovalo právě staré a nikoli nové pojetí šestého přikázání; zvláště od té doby, co se křesťanství za Konstantina stalo „státním“ náboženstvím. Po staletí se křesťanští etikové a teologové snažili o jakousi „kanonizaci“ války. Tímto dvojznačným výrazem míním předně eticky naprosto seriózní snahu „kanonizovat“ neblahý fenomén války teologicky a politicky. Válka je v našem hříšném světě „factum brutum“. Tomu učí bible a tomu učí i dějinná zkušenost. Církev toto faktum nemůže prostě ignorovat; má se pokoušet válku aspoň tlumit a zlidštit. V tomto směru bylo v dějinách církve teoreticky i prakticky vynaloženo mnoho energie.

Teologicky dostalo toto úsilí svou klasickou podobu předně v učení o „spravedlivé válce“ („*bellum iustum*“). Účast ve válce je pro křesťany možná jen při dodržování určitých podmínek. Kritéria války se vymezují většinou pěti body: 1. *causa iusta* – válka je poslední pokus zjednat právo, které bylo porušeno; 2. *recta intentio* – cílem zůstává „pax“, soužití s protivníkem, nikoli tedy prostě jeho vyhlazení; 3. *debitus modus* – přípustné jsou jen mravně přijatelné prostředky a dodržování pravidel války; 4. *legitima potestas* – válku smí vést jen legitimní vrchnost; 5. *zvažování statků* – válečné škody nesmějí být větší nežli sporné právní nároky.

Této teorii, kterou zastávali jak katoličtí, tak evangeličtí teologové, nemůžeme upřít subjektivně „*recta intentio*“ (upřímný úmysl) – ani objektivně humanizující účinek. Měla však i povážlivé aspekty. Teoreticky: netlumila jen válku, nýbrž také sociálněetický dosah biblického poselství, konkrétně právě šestého přikázání s radikální interpretací v kázání na hoře, tím, že přikázání „Nezabiješ“ ochotně přizpůsobovala „podobě tohoto světa“. Prakticky sváděla snadno k legitimování nanejvýš dvojznačných mocensko-politických válek (sotva byla v dějinách Západu nějaká válka, která by se byla ne-deklarovala jako „*bellum iustum*“). Především však tradiční učení o válce „kanonizovalo“ válku v onom druhém, nanej-

výs problematickém slova smyslu tím, že ji prohlašovalo za křesťanský zásadně přijatelný prostředek řešící konflikty mezi lidmi. Toto vysvětlování se brzy stalo oslavou války a to se horlivě prakticovalo (třeba v německé teologii) až do první světové války (srv. k tomu mé „Perspektiven politischer Theologie“, s. 35).

Teprve po druhé světové válce nastala v ekumenické sociální etice dalekosáhlá proměna. Neodehrála se primárně v kontextu teologické reflexe, nýbrž pod tlakem zvenčí, ze zkušeností s nesmírně vystupňovaným ničivým potenciálem moderních zbraní. Neboť Hirošima a další vývoj nejrůznějších zbraní hromadného ničení v posledních desetiletích tradiční pojem války zcela rozbily. Pojem války jako „pokračování politiky jinými prostředky“ (Clausewitz) už není použitelný. Možnost totální zkázy, možnost vyhubení všeho lidského života na zemi, je vzhledem k nové zbrojní technice zcela reálná. To, „co se po šest tisíc let nazývalo ‚váлка‘, je dnes definitivně zastaralé“ („antiquiert“; C. F. v. Weizsäcker).

Tato proměna se týká samozřejmě také teologické teorie války. Připomeňme si jen oněch pět pečlivě promyšlených podmínek „bellum iustum“. Všecky se zproblematizovaly. Neexistuje žádné právo, které by se dalo zjednat atomovou válkou. Po takové válce by nebylo žádné koexistence s protivníkem, ale jen společná neexistence. Pro zbraně hromadného ničení už nejsou možné žádné legitimní prostředky nebo pravidla války. Pro takový úder proti celému lidskému rodu nemůže být legitimován žádný ozbrojený subjekt. A škody způsobené takovou válkou by se při „zvažování statků“ nedaly vyrovnat skutečně žádnou hodnotou. O válce se zbraněmi A-B-C to platí bezvýhradně, ovšem v celkové situaci našeho světa – pro nebezpečí eskalace – stále více i o válce konvenční. Pro nové etické myšlení tak válka přestává být prostředkem politiky. Válka už není křesťanskou alternativou.

To křesťanskou etiku nutí, aby své dědictví a své pověření přezkoumala ve světle nových zkušeností, a to jak ve smyslu

kritickém (například pokud jde o učení o „spravedlivé válce“), tak i ve smyslu kladném. Přitom by značnou roli mohlo sehrát zamyšlení nad dosahem šestého přikázání. Teologie tu nestojí úplně s prázdnýma rukama. Může se zamýšlet nad tradicí, která sice byla v dějinách církve oficiálně většinou zatlačována a potlačována, avšak je stále přítomná a živá, totiž nad tradicí *pacifistickou*. Tato tradice ve svědectví „historických mírových církví“ a nekonformních jednotlivců (jako českého husity Petra Chelčického v době reformační nebo M. L. Kinga v době nové) vztáhla přikázání „Nezabiješ“ – s odvoláním na Ježíšův příklad a jeho vzkříšení – také na sociálněetickou oblast a proměnila se ve volání po radikální mírové praxi.

Tuto tradici je podle mého soudu potřeba dnes kriticky, ovšem otevřeně zpracovat. Kriticky: s překonáním vší politické pasivity a zákonictví, kterým bylo pacifistické svědectví v dějinách někdy zatíženo. Ovšem otevřeně: s důrazem na to, že – pod Kristovým panstvím – není možné některé oblasti ze závazného dosahu přikázání předem vyřazovat. „Nezabiješ“ ukazuje křesťanovi cestu i v politické oblasti – nikoli jako recept či zákon, avšak (jak naveskrz odpovídá intenci Desatera) jako povzbuzení k příslušné angažovanosti; v naší souvislosti tedy k vytrvalému a vynalézavému mírovému bádání a mírové praxi, organizovanému předcházení zabíjení ve velkém i malém.

Sedmé přikázání Nesesmilníš

Církevnědějinný nános

Pod zorným úhlem vládnoucí morálky naší doby se nezdá nijak samozřejmé, že by přikázání „Nesesmilníš“ (přesněji: Nezcizoložíš) mělo mít v rámci druhé desky Desatera zvlášť exponované místo a že by mělo být zvlášť vysoce hodnoceno. Spíše irituje. Naše přikázání stojí mezi „Nezabiješ“ a „Nepokradeš“. Právě tato dvě přikázání se v morálce a právní vědě i dnes berou poměrně vážně a jejich principiální platnost se i v trestním zákoně plně uznává. O sedmém přikázání, které je mezi nimi, se nic podobného říci nedá.

Ve většině zemí se civilní právo, právě pokud jde o právo manželské a rozvodové, dalekosáhle liberalizovalo. A v „panující morálce doby“ ztratilo cizoložství téměř úplně charakter trestného činu – považuje se nanejvýš za salónní „kaválířský přestupek“. Jsou dokonce četné salóny, kde je člověk dostatečně „salónní“, jen když se čas od času dopustí cizoložstva. To, že se ve Starém zákoně za cizoložství stejně jako za vraždu ukládá trest smrti, mohou mnozí hodnotit jako pouhý pozůstatek barbarských časů. I když od této odstrašující přísnosti (která je i v bibli revidována – vzpomeňme si jen na Ježíšův protest proti odsouzení cizoložnice u Jana 8,1-11) odhlédneme, přesto se přikázání jako takové v těsné spojitosti s oběma sousedními působí jako požadavek neúměrný a provokující.

Teologická etika má vážné důvody, aby tuto rostoucí distancí současné praxe a teorie vůči sedmému přikázání zvažovala diferencovaně, to znamená také sebekriticky, a nesnažila se ji rychle odbývat a polemicky vyřizovat palbou proti

„permisivitě a dekadenci“ naší kultury. Vzájemné odcizení nelze přičítat jen dnešní sekulární morálce, jde na vrub také křesťanské etiky. Dějiny výkladu našeho přikázání nejsou právě slavnou stránkou ani křesťanské, ani židovské etiky. „Interpretace přikázání Nesesmilníš přináší od pradávna s proudem tradice i nános idejí a představ podmíněných dějiny kultury, které už částečně biblický záměr příkazů o manželství překrývají,“ konstatuje právem H. J. Kraus (Reich Gottes: Reich der Freiheit, s. 359) a jmenuje dva způsoby myšlení, které dodnes přetrvávají. Předně, „manželství se pojímá jako oblast, ve které muž vládne a rozhoduje jako majitel (hebr. *baal*), což je patriarchální deformace tohoto přikázání, při které se často měřilo dvojím loktem: zatímco muž mohl narušit jen manželství jiných, byla ženě připisována k tíži také vina za narušení manželství vlastního“. Za druhé, „manželství tu je tabuizováno sexuální zónou, ve které vládou zákony kázně a řádu“: postoj, ve kterém se uplatňovalo nepřátelství k sexu. Toto nepřátelství určovalo myšlení, které je bibli cizí, avšak v dějinách církve (zvláště ve středověku) převládalo. A mohli bychom jmenovat ještě *třetí* postoj, s oběma předchozími způsoby myšlení spojený: silnou tendenci k moralistickému a legalistickému ustrnutí v souvislosti s tímto přikázáním. „Farizejská samospravedlnost“ se s oblibou vyžívá a vybíjí na sexuálních a manželských přestupcích. Ježíšův osvobodivý příklad z právě zmíněného janovského oddílu přicházel v církevní teorii i praxi většinou zkrátka.

Není pochyby: má-li být svědectví církevní etiky o sedmém přikázání věrohodné, musí mnoho dohánět. Musí odklízet mnoho kulturnědějinných a teologickodějinných „usazenin“ a „nánosů“. Avšak s touto výhradou smí a má církevní etika sedmé přikázání zastávat – a to neméně závazně nežli přikázání ostatní, konkrétně předchozí a následující.

O co v tomto přikázání jde? V čem spočívá jeho hodnota? Ve svém pokusu o odpověď na tyto otázky bych chtěl postupovat ve dvou etapách, budu se tedy zabývat přikázáním tak-

říkajíc ve dvou soustředných kruzích, jeho užším a širším smyslem. Nepochybně ukazuje předně a vposledu na konkrétní lidské společenství: na manželství. Německé znění „Du sollst nicht ehebrechen“ (Nenarušíš manželství) se má brát doslovně. Ale v jiných jazycích jsou překlady, které pojímají přikázání šířeji (tak i české Nesesmilníš) a avizují celou oblast vztahů mezi mužem a ženou – nejenom v manželství, ale v každém ohledu. Takový výklad přesahuje bezprostřední smysl biblického výrazu, naprosto však není svévolný. Už ve Starém zákoně zaujímá manželství široký antropologický a soteriologický horizont, jako paradigma plného lidského společenství a symbol pravé smlouvy mezi Bohem a jeho lidem. A na jednom místě v Novém zákoně, které je pro naše přikázání podstatné, se v kázání na hoře toto přikázání výrazně rozšiřuje: netýká se jenom narušení konkrétní manželské smlouvy aktem spáchané manželské nevěry, nýbrž každého rozběhu v tomto směru, každého lehkomyšlného počínání a myšlení ve vztahu k bližnímu druhého pohlaví (Mt 5,27nn).

Vztah muže a ženy jako základní podoba lidského společenství

Chtěl bych začít tímto širším pojetím, a to i proto, že právě takto je snad zřejmější „vysoká hodnota“ tohoto přikázání v souvislosti Desatera – bezprostředně po zákazu vraždy. Toto přikázání nepřipouští jakékoli bagatelizování našeho soukromého počínání, ale postihuje základní rozměr našeho lidství, naše společenství. Neboť vztah muže a ženy je *základní formou lidského společenství*.

Zde narážíme na jeden z hlavních akcentů biblické antropologie. Stačí poukázat jen na ony dvě *zprávy o stvoření* v Genesi. Jsou v mnohém ohledu odlišné. Přesto však souhlasí v poznání, že Bohem stvořený člověk je ve své podstatě bytost společenská. Tak se ve druhé zprávě o stvoření záhy

ukazuje, že není dobré, „aby byl člověk sám“ (Gn 2,18). A v první zprávě o stvoření je toto poznání vyjádřeno vysokým stupněm teologické reflexe, fundamentální výpovědí o biblickém pohledu na člověka: „A Bůh stvořil člověka podle svého obrazu, podle Božího obrazu jej stvořil, muže a ženu je stvořil“ (Gn 1,27). *Jedním* „dechem Božím“, neoddělitelně, se tu zakládá Boží obraz a lidské společenství. Člověk nespočívá sám v sobě, „konstituuje se“ a rozvíjí se ve vztahu k Bohu a k bližnímu. Člověk bez bližního není plným člověkem, je spíše, jak říká Karl Barth, „přízrakem člověka“ („Gespenst“).

Ovšem tyto dvě zprávy o stvoření nepodávají základní kategorii lidského společenství pouze povšechně. Jejich akcent má specifické zaměření: zdůrazňují předně společenství *muže a ženy*. Eva představuje pro Adama nezaměnitelné a pomocné „ty“ (a obráceně). A konkrétní formou společenství člověka stvořeného k Božímu obrazu je společenství muže a ženy. Tato skutečnost podněcuje k teologickému zamyšlení: Co to dogmaticky a eticky znamená, jestliže hned první výpovědi o našem lidství stavějí tuto specifickou dialektiku lidského společenství do popředí?

Je málo teologů, kteří tuto skutečnost sledovali tak intenzivně a soustředěně jako *Karl Barth* ve svazcích své „Kirchliche Dogmatik“ věnovaných antropologii. Výsledek jeho bádání je jednoznačný (snad přímo jednostranný): „Člověk neexistuje nikdy a nikde jako člověk o sobě, nýbrž vždy a všude jako člověk-muž anebo člověk-žena“ (KD III/4, s. 129). Je mnoho forem lidského soužití. Jsou rozmanité souvislosti, ve kterých člověk smí a musí žít v nějakém vztahu. Naše osobní bytí je určováno z různých stran. Jsou vztahy rasové, třídní, kulturní, náboženské, jsme určováni vztahy generačními a svou povahovou dispozicí. Všecky tyto vztahy a určení jsou důležité, podstatně utvářejí naše lidské společenství. Ale žádný jiný vztah, žádné jiné určení se nedá antropologicky srovnávat se vztahem muže a ženy. „Člověk je nutně a zcela muž

a žena. Nemůže se od tohoto rozlišení ani emancipovat a chtít existovat mimo své určení muže či ženy a být prostě „člověkem“..., ani se nemůže emancipovat od vztahu a chtít tedy být jen mužem bez ženy anebo jen ženou bez muže“ (c.d.). Vztah mezi mužem a ženou je základním typem společenství daného stvořením.]

Sedmé přikázání má co činit s touto základní oblastí života i v širším smyslu. Jeho vysoká hodnota v rámci Desatera je nyní pochopitelnější: antropologickému významu vztahu muže a ženy odpovídá etická relevance této životně důležité oblasti. S trochou nadsázky lze říci: ne náhodou předchází tak těsně zákaz vraždy. Lidský život – bližního i vlastní – je možno od základu promarnit právě ve vztahu k „druhému pohlaví“, a v tomto smyslu (anebo i doslovně) „zabít“. Vztah muže a ženy se stává zkouškou humanity.]

Překvapivě jasně a hluboce reflektuje tento vztah mladý Karl Marx. I když vychází z jiných předpokladů a myslí v jiných souvislostech, stojí za to, abychom mu naslouchali: „Bezprostředním, přirozeným, nutným vztahem člověka k člověku je vztah muže a ženy. V tomto přirozeném druhovém vztahu je vztah člověka k přírodě bezprostředně jeho vztahem k člověku... Podle tohoto vztahu můžeme tedy posuzovat celý stupeň kultury člověka... V tomto vztahu se také ukazuje, nakolik se potřeba člověka stala potřebou lidskou, nakolik se mu tedy druhý člověk jakožto člověk stal potřebou, nakolik je ve svém nejindividuálnějším bytí zároveň bytostí společenskou“ (Oek.-phil. Manuskripte, v Kleine ökon. Schriften, Dietz-Verlag Berlin 1966, s. 126).

“Zkouška humanity“ – co to znamená pod zorným úhlem Desatera? Kdykoli se pokoušíme na tuto otázku teologicky odpovědět, je podle mne důležité a užitečné, abychom se zamysleli nad „místem“ Desatera „v životě“ („Sitz im Leben“). Připomeňme si, že v Desateru jde o dokument vysvobození a smlouvy. Pro pochopení sedmého přikázání jsou směrodatné oba základní pojmy – vysvobození a smlouva. V přikázání

„Nesesmilníš“ nejde o žádné legalistické ukázkování v oblasti lidského sexu. Všecky rozběhy v tomto směru – a těch bylo, jak známo, v dějinách výkladu Desatera mnoho – se s cílem přikázání míjejí. Od toho, k čemu jsme dospěli, nesmíme ani na okamžik upustit. Vztah muže a ženy odpovídá řádu stvoření, a proto má kladné předznamenání. Máme si ho vážit, máme jej rozvíjet, ba kultivovat. Nepřátelství k erotu a sexu není žádná křesťanská ctnost. Toto přikázání neznamena proto žádné tabuizování sexuality; jde naopak o respektování a uplatňování svobody v této životně důležité oblasti.

Ale právě: Jak se má tato svoboda chápat? V rámci Desatera sotva jinak než ve „světle smlouvy“, ve smyslu biblického dění smlouvy. Je nápadné, jak často se v bibli vztah mezi mužem a ženou reflektuje ve spojitosti s Hospodinovým smluvním vztahem k jeho lidu (srv. Oz 2,16nn; 3,1nn). Negativně: z opakující se zkušenosti, kterou měl Izrael s kultickou a těkavou sexualitou předoasijských kultů plodnosti ve svém okolí; chaotická sexualita jde ruku v ruce s chaotickou religiozitou, nevěrný vztah k Bohu s nevěrností vůči bližnímu. Pozitivně: zkušenost s Hospodinovou věrností smlouvě povzbuzovala a zmocňovala vždy znovu k věrnosti k bližnímu. Znameními takové svobody jsou solidarita, věrnost a závaznost.)

Podle mého je takto pochopená směrovka svobody ve smyslu našeho přikázání dodnes platná a snad zvláště *aktuální*. V posledních desetiletích se doslova před našima očima udála v sexuálně-etické teorii a praxi dalekosáhlá proměna. Stále spolehlivější antikoncepce vylučuje řadu rizik sexuálního života. Mnohá tabu ve výchově a kultuře téměř úplně padla. A některé proudy „nové morálky“ prohlašují, že spontánní pohlavní vyžití bez zábran povolna přivodí všeobecné ozdravení světa. Lidé žijí a myslí v „nové svobodě“, tu a tam, i když ne všeobecně, s patosem bojovníků. To burcuje protichůdné síly, jimž se rozbujelá scéna jeví přímo v apokalyptických barvách.

Sedmé přikázání nutí k rozváženému postoji a ke střízlivosti. Jeho směřovka nezavrhne proměny v sexuální morálce do by paušálně. Jsou s nimi spojeny důležité fenomény lidského osvobození. Musíme přivítat, že se překonává moralizující a puritánské zúžení sexuality a že zároveň padají falešná tabu s předznamenáním „křesťanské morálky“, jimiž byla tato oblast zatížena. To lze přivítat i z biblického hlediska, a to vzhledem k volnosti a svobodě, se kterou lásku mezi mužem a ženou vyzdvihuje třeba Starý zákon. Zároveň se však přitom musí jednoznačně zdůraznit, že volnost a svoboda v bibli neznamena nezávaznost. Opravdové osvobození dospívá k cíli teprve ve věrnosti. Jistě ve věrnosti *svobodné*, nikoli vnucené a právně zaručené. Avšak ve *svobodné věrnosti*. Ve střízlivém vědomí, že svoboda vůči bližnímu (stejně jako vůči Bohu) nespočívá ve volném experimentování (které v jiných souvislostech může znamenat naveskrz legitimní praxi svobody), nýbrž v osvědčování věrnosti. Vztah muže a ženy se má – na základě našeho přikázání a celého Desatera – orientovat na „smlouvu svobody“.

Manželství jako životní společenství

Tím je vyslovena otázka po *manželství jako životním společenství* a s ní úkol sledovat přikázání „Nesesmilníš“ v jeho užším smyslu. Mluvím o manželství jako o „životní smlouvě“, o „životním společenství“, nikoli o manželství jako „instituci“. Jistěže manželství v normálním případě má svou instituční formu spouurčovanou kulturou a mravem. Právem, neboť v manželství nejde o společenství soukromé, nýbrž otevřené a veřejné. Přesto se manželství ve smyslu našeho přikázání nedá hned ztotožňovat s určitou instituční formou. Už proto ne, že především ve Starém zákoně je instituce manželství v teorii i praxi opravdu variabilní. Jistěže vnitřní pohyb v Izraeli směřuje k jednoženství, svazku jednoho muže a jed-

né ženy (jistě také pod vlivem myšlenky smlouvy); jistěže se v Novém zákoně v christologické perspektivě jeví „monogamní manželství“ jako možnost, o kterou se máme upřímně snažit; přece však se musí rozlišovat mezi „manželstvím“ a „formou manželství“; ve své podstatě je manželství životní společenství, které se má stále znovu utvářet.

Zdůrazňuji to, abych zabránil nedorozumění, které je snadné. Manželství má dnes především mezi mladými lidmi „špatný zvuk“. V procesu proměn, o němž jsme právě mluvili, se manželství dostalo pod těžkou palbu. Vůči legalizovanému „vstupu do manželského přístavu“ je tu patrná vlna „velkého vzdoru“. Částečně z důvodů, které nelze pominout: jako protest proti „patriarchální“, „měšťácké“, „pokrytecké“ instituci. Všechna tato označení hovoří o fenoménech, které společenství lásky a života zatěžují a ničí. Jsou spojeny s tradiční institucí manželství v příslušné – pro nás třeba tržněhospodářské – kultuře a společnosti. Protest proti tomu – třeba proti rodinnému právu a mravu, který diskriminuje ženu – je možný a oprávněný. Odpor proti unáhlenému přejímání těchto struktur se dá dobře ospravedlnit. S rozpadem mnoha institučních forem však manželství jako životní společenství muže a ženy významu nepozbylo. Přes všecka odcizení ve svých dějinách zůstává vztahem muže a ženy, založeným ve stvoření, a životní formou, o kterou se máme snažit a kterou máme vzdor vší dvojznačnosti jejích vlastních dějin budovat.

Není (abychom v tomto přitakání k manželství nebyli špatně pochopeni) *jedinou* a *jedině* přikázanou formou vztahu mezi mužem a ženou. V protestantské (jako předtím již v židovské) etice jsou v tomto směru jisté tendence: manželství se jeví v této oblasti přímo jako „první křesťanská povinnost“. Tak to čteme ještě u Paula Althause: „Manželství je nástroj k plození nového života – nikdo nemá právo unikat stvořitelské vůli Boží, která od nás požaduje plození, jak to odpovídá lidskému sklonu a přirozenému pudu. A manželství je nejvyšší úkol osobního společenství a nikdo nemá právo se

mu vymyká“)(Grundriß der Ethik, s. 91). Nehledě na hluboce problematické podřízení manželského vztahu pudu plození (zní to téměř jako „plodit děti je první občanská povinnost“), prohlášení za „zákon“ znamená povážlivé zúžení perspektivy. Není právo svobodnému smluvnímu charakteru manželství a především předem diskriminuje *svobodné*, označuje je za „neposlušné“ anebo dokonce za *abnormální*, což je hodnocení, které se nedá biblicky nijak zdůvodnit. Prostá skutečnost, že „pravý člověk“, který je centrem zájmu Nového zákona, je člověk „neženatý“, mluví sama za sebe. Musíme se tedy postavit proti tendencím, které společenství muže a ženy „matrimonializují“. Avšak s touto výhradou platí, že manželství je a zůstává regulérním a vážným případem tohoto vztahu. Příkázání „Nesesmilníš“, které se týká přímo této problematiky, to formuluje, a to je v tomto směru pokyn, který nelze přeslechnout.

Co se má rozumět manželstvím? Přejímám definici Karla Bartha: Jde „o takové setkávání muže a ženy, které se stává životním společenstvím, a to na základě svobodného rozhodnutí vedeného vzájemnou a shodnou volbou lásky, která se uskutečňuje mezi určitým mužem a ženou; stává se životním společenstvím těchto dvou lidí, plným, trvalým, výlučným společenstvím, do něhož svobodně vstoupili“ (KD III/4, s.155). Překročilo by to rámec naší kapitoly, kdybychom se chtěli zabývat různými aspekty této definice. V konkrétní souvislosti sedmého příkázání je relevantní především závěrečná část Barthovy výpovědi. Osobně bych chtěl vyzvednout především ústřední pojem „životní společenství“.

V tomto centrálním určení manželství souznějí především dvě dimenze. Jedna by se dala nazvat spíše „prostorová“, „horizontální“, a druhá spíše „časová“, „vertikální“. V manželství jde předně o životní společenství ve smyslu obsáhlého, mnohorozměrného společenství – o „polyfonii života“. Jistěže má manželství jako životní společenství muže a ženy svůj zvláštní, nezaměnitelný hlas. Jakožto svazek muže a ženy je

to společenství lásky, partnerské, erotické a sexuální. Právem se v Barthově definici zdůrazňuje svobodná volba lásky jako *conditio sine qua non*. Za žádných okolností se eroticko-sexuální dimenze manželství nesmí setřít nebo podcenit. Na druhé straně se ovšem manželské společenství nikdy nesmí na tuto rovinu redukovat. Je to více než podnik na výměnu sexuálních služeb – „společenství s ručením (takto) omezeným“. Je to životní společenství, skutečné soužití uprostřed množství životních vztahů a oblastí. Proto manželství v „normálním případě“ zahrnuje širší rodinu, zakládá vztah k předchozím a následujícím generacím. A v každém případě vede k velké vzájemnosti s hlubokou a širokou účastí na životních projevech, těžkostech a zájmech partnera a přitom k uskutečňování společných úkolů a zájmů.

Jako životní společenství je manželství nutno chápat i v jiném, časovém smyslu: jako společenství natrvalo, *doživotně*. „Manželství na zkoušku“ je vlastně *contradictio in adiecto* – pokud se jím chápe svazek, který má rozpad zakalkulován jako stále otevřenou možnost. Manželství v biblickém smyslu žádnou takovou otevřenou možnost nezná. Právě analogie se smlouvou vylučuje jakoukoli předem zabudovanou licenci rozpadu. „Exitus non patet“ – východ není otevřen: to stojí nad eticky legitimním vstupem do manželství – aspoň pokud jde o poctivý záměr. V žádném manželství se ovšem nedá sebejistě tvrdit, že se tento záměr vždy naplní, že nemůže dojít ke zhroucení manželství, že se manželství nemůže stát záležitostí mrtvou či dokonce vražednou. Pak může být pro postižené stále ještě – i eticky – lepším řešením rozvod. Legalistický postoj, jakési „*fiat matrimonium pereat mundus*“ (manželství ať trvá, i kdyby se měl zbořit svět), který církev po staletí praktikovala, je sotva prospěšnější než v jiných případech. Rozhodně se nedá bez dalšího sankcionovat „analogií se smlouvou“ (která přece byla uzavřena jako smlouva milosti a nikoli jako nástroj zotročení). Avšak takové zhroucení, vypovězení manželské smlouvy, se nikdy nesmí brát jako

„normální případ“, jako nějaké intermezzo, které patří k dennímu pořádku našeho soužití. Je to přece pád, ztroskotání, kapitulace. Lze ji odpustit, ale nikdy ospravedlnit. Vždyť manželství – na základě stvoření a vzhledem ke konstitutivnímu záměru a zaslíbení – je společenství životní a „celoživotní“.

Tento charakter manželství jako společenství života, v podvojném smyslu široké a trvalé životní smlouvy, z něho činí výsadní formu vztahu mezi mužem a ženou. V něm je stále ještě nejlépe uchována také ona specifická, zvláště plodná, ale i zvláště ohrožená dimenze soužití muže a ženy, totiž jejich *sexualita*. Přicházejí jí na pomoc oba aspekty skutečného životního společenství. K širokému životnímu kontextu manželství: sexualita je skutečně lidská teprve tehdy, když se neprožívá jako „holá věc“, ale zahrnuje se do osobního společenství široce prožívaného lidského života. „Koitus bez koexistence je démonická záležitost“ (K. Barth). A pak k trvalému zacílení manželství: sexualita je skutečně lidská až tam, kde se nekonzumuje „bodově“, bez souvislosti, v náhodných „odskočeních“, nýbrž kde se odehrává ve svazku osobní lásky, která neplane ze dne na den, do prázdna, nýbrž žije, plánuje a připravuje svůj čas, své dějiny, ba svou věčnost. Něco z této tendence lásky v křesťanském pojetí manželství postihuje známý Nietzscheův výrok: „Každá rozkoš chce věčnost.“

Svoboda od diktatur, v nichž není lásky

„Ale tak to v životě nechodí!“ – tato námitka je stará. Není pohled na manželství, označovaný jako křesťanský, idealistickou utopií? Myslíme-li na vztah muže a ženy dnes, na tlaky a pokušení, kterým jsou proto muži a ženy vystaveni – nejenom v sexuálním ohledu, i když v něm zejména, - není to ideál příliš vysoký, který od většiny lidí žádá příliš mnoho? Taková námitka se musí brát vážně, nemá-li být naše etika

jen kapucínským kázáním na poušti, ale reálně utvářet život a pomáhat. Přihlížení k poměrům je na místě především tam, kde konkrétní lidé ztrácejí hlavu ve víru sexu a života, životního stylu zaměřeného na požitek, konzum a výkon, a více či méně spontánně, přechodně nebo trvale na něj přistupují. Zde se od křesťanské etiky očekává mnoho trpělivosti a pochopení. „Není úkolem církve vystupovat jako morální guvernanta nebo proti ‚diktatuře neřádnosti‘ nastolovat ‚diktaturu pořádanosti‘“ (H. J. Kraus, Reich Gottes: Reich der Freiheit, s.360). Příkázání „Nesesmilníš“ se rozhodně nesmí používat jako chladná čepel moralistické gilotiny.

Pravdu našeho příkázání je však třeba nadále dosvědčovat svobodně a neochvějně právě tváří v tvář zmíněným poměrům. Nejde o žádnou morální gilotinu, nýbrž o vyznačení životní možnosti, která dnes není méně humánní než kdy jindy. Je potřeba ukázat cestu svobody – ale ještě konkrétněji: ukázat cestu lásky, která je oběma zmíněnými „diktaturami“ ohrožena (mohli bychom je nazvat „diktaturami, v nichž není láska“). Obraz „diktatur“ je od H. J. Krause. Citát výše byl zkrácen. Pokračuje a poskytuje pozitivní zacílení: Církevní etika je vyzývána, aby modernímu myšlení „ukázala důstojnost a svobodu manželského životního společenství jako spolehlivou, žádoucí, cennou a přísnou“ (c.d.).

To je v této oblasti naším trvalým úkolem. Je smutný pohled na teology, kteří jsou v tomto bodě nejistí a přizpůsobují se proudům, jež manželství ocerňují jako břemeno a útlak – a to nejen v mnoha přežilých formách, nýbrž ve smyslu závazného životního společenství muže a ženy, a kteří takto platnost sedmého příkázání suspendují. Tím se svoboda nezískává, spíše ztrácí, a přitom se šíří zmatek. Oprávněné poukázání na to, že „to tak v životě nechodí“, se nesmí změnit v kapitulaci před tlaky doby. Takový postoj by stál svobodu.

Příkázání „Nesesmilníš“ ukazuje jinou cestu. Biblické poselství ví o křehkosti a slabosti našeho soužití, protože zná propasti našeho srdce. Ježíšovo slovo z kázání na hoře pro to

bystří zrak. A také v této souvislosti si připomeňme analogii se smlouvou. Jak často a jak „vynalézavě“ smlouvu s Bohem jeho lid porušoval! Není pochyby: V biblickém pohledu není prostor našeho soužití jako mužů a žen hřištěm pro povýšení a samospravedlivé. Avšak právě proto je užitečné si uvědomit, že *platí smlouva*, smlouva Boží věrnosti, a v jejím světle – pod její ochranou – také smlouva našeho soužití, vposledu a konkrétně: smlouva našeho manželství. Zvnějšku i zevnitř se dá ohrozit. Mohou být hodiny a roky, kdy nám dobrý smysl toho všeho bude nejasný a neprůhledný, kdy nás budou lákat jiné možnosti. Cesta manželství není od počátku široká a rovná, nýbrž často úzká a nepřehledná. Svá manželství žijeme v „houšti“ svých srdcí a vztahů.

Ale právě zde může pomoci jednoznačné přikázání: Nesešmilníš. Cizoložství je narušením života; možnost, myšlenka, se kterou si nesmíme zahrávat. Přikázání naproti tomu ochraňuje před lehkomyšlnou netrpělivostí s vlastním manželstvím, před předčasnou kapitulací a zatvrzelým opouštěním partnera. Odkaz na Boží osvobodivé dění smlouvy nám sice neposkytuje žádné hotové řešení našich manželských problémů, ale přece jen perspektivu, jež může chránit před tlakem okamžiku a unáhlenými reakcemi, které jsou odtud pochopitelně nasnadě, ale které je nutno překonávat. Povzbuzuje nás, aby naše láska měla „dlouhý dech“: „Láska je trpělivá, laskavá, nezávidí, láska se nevychloubá, není domýšlivá, nejedná nečestně, nehledá svůj prospěch, nedá se vydráždit, nepočítá křivdy... Láska vytrvá...“ (1K 13,4nn).

Dobře rozumějme. S touto láskou, kterou dosvědčuje apoštol, se žádná manželská láska plně nekryje. Ale nemusí se od ní ani dát odloučit. Své manželství smíme rozhodně žít v ochranném a silovém poli této lásky, stále znovu je obnovovat a budovat. To je životodárný prvek a záměr našeho přikázání. Opravdu žádná gilotina, nýbrž pozvání, abychom přes všechno neztratili ze zřetele dobrý cíl závazného životního společenství ve svobodě a lásce.

Rád bych skončil citátem, který se mi zdá zvlášt' užitečný. Je to kupodivu slovo svobodného (jak tomu je ostatně často i v bibli), což je snad právě dobrý důkaz, že základní smysl společenství muže a ženy není monopolem „zkušených“ (nebo dokonce „protřelých“) manželů, nýbrž věcí společnou nám všem.

Dietrich Bonhoeffer píše ve své „Etice“ o Božím přikázání, o našem přikázání: „Jestliže miluji svou ženu, jestliže přitakávám manželství jako Božímu ustanovení, pak se dostává vnitřní svoboda a jistota manželského života a jednání, která už nesleduje podezíravě každý vlastní krok, která nezpochybňuje každý vlastní čin. Středem už pak není Boží zákaz cizoložství, kolem něhož by muselo kroužit všecko mé myšlení a jednání v manželství (jako kdyby smysl a cíl manželství spočíval v přemáhání cizoložství!). Manželství, které zachováváme a svobodně přijímáme (zákaz cizoložství tedy necháváme za sebou), je naopak předpokladem pro naplnění Božího pověření k manželství. Boží přikázání se tu stalo dovolením žít v manželství svobodně a jistě“ (Ethik, 2. vyd. 1953, s. 217n).

Osmé přikázání Nepokradeš

Zaměřeno na loupež člověka

„Je na čase, aby se v chápání Ex 20,15 prosadily spolehlivé výsledky biblické exegeze proti dosavadní vykladačské tradici. Od doby Albrechta Alta (1953), který napsal svou stat' „O zákazu loupeže lidí v Desateru“, by měla teologická etika vzít na vědomí novou interpretaci, která vyplývá z kontextu tóry. Ještě překvapivější nežli toto přezírání je – pro křesťanskou teologii symptomatické – pohrdání židovským výkladem Písma, jehož výsledky neměl na zřeteli ani Alt. V talmudu stojí: „Naši mistři učili: Nepokradeš! Písmo tu hovoří o loupeži lidí“ (Sanhedrin 86a).

Tento kategorický soud H. J. Krause (Reich Gottes: Reich der Freiheit, Grundriß systematischer Theologie, s. 361) vyznačuje přímo spektakulární zlom v dějinách výkladu Desatera. Téměř všechny církevní výklady osmého přikázání v kázáních, katechismech a učebnicích etiky vztahovaly slovo „Nepokradeš“ na majetkové delikty vůbec, na jakékoli neoprávněné přivlastňování cizího majetku. Nejnovější starozákonní bádání – a stará židovská tradice – uvádějí takové pojetí v pochybnost nebo je aspoň relativizují. Vycházejí z něčeho konkrétnějšího: nejde o loupež všeobecně, nýbrž o loupění lidí, ještě konkrétněji: o uloupení nebo zotročení Izraelce.

Tento názor podpírají některé vážné důvody. Exegetické: nejprůběhavějším komentářem k tomuto místu je zřejmě Ex 21,16: „Kdo ukradne člověka, ať již jej prodá nebo jej naleznou u něho, necht' je usmrcen!“ (srv. také Dt 24,7). V pozadí může být vzpomínka na Josefa, jehož bratři prodali, především však celá souvislost Desatera v dějinách exodu. Spole-

čenství bývalých otroků, kteří museli až do dna vychutnat egyptské otroctví, provází „deset velkých svobod“. „Směrovka ke svobodě“ nemůže a nechce tuto zkušenost pomíjet, proto se tu zaměřuje na temný fenomén krádeže člověka a otroctví. Nově darované svobody se nelze právě v tomto palčivém bodě vzdát. Proto je pochopitelné, že je přikázání takto zaměřeno. Již žádné loupení lidí, žádné otroctví v Božím lidu!

Jsou tu i důvody *systematickoteologické*. Chápe-li se osmé přikázání v tomto smyslu jako zákaz krádeže člověka, pak odpadají vykladačské rozpaky, které mnoha moderním exegetům působí prolínání osmého přikázání s přikázáním desátým „Nebudeš dychtit po domu svého bližního“, které se zjevně vztahuje na oblast vlastnictví. Nadto pak druhá polovina Desatera nabývá na vnitřní sevřenosti a jasnosti. „Vnitřní souvislost pěti posledních výpovědí Desatera se do pravého světla dostává právě tehdy, když se ukáže, že každá z nich zajišťuje základní práva svobodného izraelského občana. Počínaje šestým přikázáním to jsou: jeho život, jeho manželství, jeho svoboda, jeho čest a jeho majetek“ (J. J. Stamm, *Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung*, s. 58n).

Zaměříme-li se tu na loupeže lidí, může to tradiční křesťanské etice připadat zprvu cizí. Ještě nedávno bychom tomuto přístupu mohli vytknout nedostatek smyslu pro realitu: s majetkovými delikty se setkáváme na každém kroku, ale koho z nás zajímají mravy dávných barbarských časů? Jestliže se osmé přikázání pojímá v tomto smyslu, nejde úplně mimo nás? *Dnes* už by ovšem tato otázka vyzněla spíše rétoricky. Na základě křiklavých případů v posledních letech všichni naneštěstí dobře víme, že jsme „barbarským časům“ s jejich únosy lidí mnohem blíže, než jsme se domnívali.

Myslím zejména na *terrorismus*. Únos rukojmích jistě není vynálezem teprve novodobého terorismu. Tato „metoda“ vydírání se v dějinách lidstva objevuje stále znovu, např. v době války, kdy se rukojmí zatýkají a střílejí, anebo v podobě gangsterských únosů, při nichž jde o získání velkého vý-

kupného. Terorismus není pod sluncem Západu ničím novým. Ale to, co se jako relativně nové odehrává před našima očima (myslím to doslova, protože názorné a často předimenzované televizní zprávy přinášejí tyto události přímo do našich obydlí), je skutečnost, že se loupení lidí stalo nástrojem rozsáhlé „politické“ strategie. Této strategii nelze upřít „úspěch“, ovšem úspěch úděsný a pochybný. Vlády mocných států byly celé týdny málem ochromeny, státní instituce otřeseny a mnoho občanů uvedeno do nejistoty; ovšem pochopitelně ihned nastoupila státní sebeobrana, v jejímž vleku zaznamenává novou konjunkturu státně policejní represe. Možnosti pokojného budování společnosti jsou ohroženy. Tato zkušenost ukazuje: hra s politickými krádežemi lidí je nemoc k politické smrti. Politická vražda vede – zatím v přeneseném smyslu – k politické sebevraždě.

Osmé přikázání dostává na tomto pozadí pointovanou aktuálnost právě ve svém původním pojetí: Neukradneš (člověka). Se zvláštní vážností zcela kategoricky vylučuje ukradení člověka jako politickou a etickou možnost. (Připomeňme si komentář v Ex 21,16 a Dt 24,7, kde je za ukradení člověka – narozdíl od majetkových deliktů – trest smrti!) Lidský život nesmí být žádnými kalkulacemi či vydíráním prostředkem k jakémukoli cíli – i nejlepší cíl je tímto prostředkem korrumpován. Jakékoli rozmělnování této zásady se projevuje ničivě. Můžeme jenom litovat, že její radikální pointa byla v dějinách výkladu notoricky oslabována ve smyslu obecných majetkových deliktů. Teologický výklad v důsledku toho zůstal morálce a politice doby dlužen důležitý etický a politický akcent. Je na čase, abychom to napravili.

Tlaky otroctví

Napravovat a dohánět je ovšem třeba v širokém smyslu. Nejde jenom o teroristické únosy. Terorismus je jistě zvlášť

nápadným a pobuřujícím vyvrcholením loupeže člověka, je to však jen vrchol ledovce. [Ochrana, kterou příkázání poskytuje, sahá mnohem dále než k enklávám vnitrostátního a mezinárodního terorismu. Vztahuje se jak na zjevné, tak na skryté formy olupování o svobodu. Konkrétně a historicky tu myslíme předně na *otroctví* – vzpomeňme na příběh vysvobození v Exodu. Musíme ovšem rozlišovat: všeobecný zákaz otroctví ve Starém zákoně vysloven není. Tato instituce se přejímá, jak byla v Orientě a ve starověku obvyklá, především pokud jde o otroky z jiných národů. Přesto tu zůstává čerstvá vzpomínka a lid staré smlouvy je na základě exodu vyzván, aby se osvědčoval jako společenství svobodných: „Pamatuj, že jsi byl otrokem v zemi egyptské“ (Dt 15,15). „Tím je dáno, že izraelské zákonodárství týkající se otroků stojí jednoznačně na jejich straně... Všecka příslušná ustanovení Zákona chtějí existenci otroků buď usnadnit, anebo dobu otroctví zkrátit. Naproti tomu žádný článek nechrání právo otrokáře“ (Claus Westermann: Zum Thema Menschenrechte, vyd. Jörg Baur, s. 17 a 11). Není pochyby: Boží cesta přiměřená člověku je cesta svobody, předně v lidu smlouvy, potom – v eschatologickém zaslíbení – i pro všechny lidi. Zde navazuje Nový zákon. V Kristu jsme osvobozeni a povoláni ke svobodě (Ga 5,1) a v něm „není ani Žid ani Řek, ani otrok ani svobodný, ani muž ani žena“ (k. 3,28).]

Nesmíme přehlédnout, že toto zaslíbení a naplnění svobody v Kristu nevedlo automaticky k odstranění otroctví. V eschatologicky zkrácené perspektivě rané církve a také pod tlakem daných sociálních a hospodářských poměrů nemohl být požadavek institučního odstranění otroctví ani avizován, natož pak uskutečněn. Avšak zevnitř, v praktikované solidaritě přes hranice tříd (jak o tom svědčí v konkrétním případě třeba list Filemonovi), byl otrokářský systém narušován. Prvokřesťanské sbory, „oázy života bez nadvlády“ (Helmut Gollwitzer), náznakově realizovaly nové modely společného života ve větším bratrství a solidaritě – a tím ve větší svobo-

dě a spravedlnosti. Do základů otroctví a jiných institučních forem manipulace s lidmi zde evangelium zarazilo klín.

Historický skandál křesťanství je v tom, že se tento klín osvobození v pozdějším průběhu „křesťanské civilizace“ zcela neuplatnil, nýbrž – částečně i za ideologického spolupůsobení oficiální teologie – se stále znovu omezoval a otupoval. Skutečnost, že se obchod s otroky mezi „křesťanskými národy“ provozoval až do minulého století – ba zotročením afrického obyvatelstva a jeho násilným transportem do Ameriky mohl novými technickými prostředky dosáhnout „dalšího rozkvětu“, je výmluvným (nebo křiklavým) příkladem. Zde bylo zvláště účinně a krutě předvedeno, co to je „loupež lidí“. Přispělo snad k tomuto neblahému úkazu také oslabení našeho přikázání? V současnosti otroctví jako historická instituce téměř na celém světě zmizelo. Bylo by však pošetilé se domnívat, že jsme tím zbaveni problémů, které přikázání avizuje. Zpochybněním a celkovým zrušením otroctví není tento hrozivý fenomén ještě odstraněn. Je i mnoho jiných forem manipulace s lidmi. Stačí jen naslouchat hlasům „bývalých otroků“, rasově diskriminovaných a koloniálních národů třetího světa, které mají s otroctvím historickou zkušenost. Ty si nemyslí, že by pro ně zákazem otroctví a koncem zjevného kolonialismu okrádání o svobodu skončilo. Nastoupily subtilnější formy nekolonialistického vykořisťování – a také ty staré mají stále ještě svou masivní baštu, vzpomeňme na systém apartheidu. Ekumenický program boje proti rasismu má v této souvislosti trvalý význam. K nové etické orientaci může původní zaměření osmého přikázání přes všechny konkrétní sporné aspekty dát opravdu mocný a pádný podnět každému, kdo je ochoten se učit.

Nejenom třetí svět, ale i oba ostatní světy vykazují fenomény, které dodnes spadají do sféry osmého přikázání. O „druhém“ světě psal zvláště působivě A. Solženicyn v „Souostroví Gulag“. Jako celek je to srozumitelný „stalinistický“ komentář k tomuto přikázání. A nemusíme se dívat jen do

daleké ciziny. I u nás se dají odhalit případy manipulace s lidmi, i když pomíneme terorismus. „Úmyslné, protiprávní omezování svobody pohybu člověka vězněním nebo jiným způsobem“ (násilím, hypnózou) – tak naše zákoníky definují delikty „omezování svobody“, přičemž je nutno zvážit, že to, co je trestním právem postižitelné, představuje jenom vrchol ledovce. Nenarušují náš „normální“ svět práce a spotřeby mnohem subtilnější tlaky, které „omezují svobodu a olupují člověka“? Teologie, která se snaží o výklad našeho přikázání, se musí zabývat i těmito otázkami a má v tomto ohledu opět mnoho co dohánět: marxistické myšlení, přes všecku jednostrannost a ideologizaci, které snadno propadá, analyzuje a obžalovává mechanismy hospodářsko-sociální „manipulace s lidmi“ leckdy výstižněji a energičtěji než teologická sociální etika. Těmito výzvami se dnes musíme při kázání osmého přikázání zabývat, i této skutečnosti se přikázání bezprostředně týká. „Do zorného pole Božího přikázání se dostává to, co se děje v továrnách a u běžících pásů“ (H. J. Kraus, c.d., s.362). Původní hrot přikázání „Nepokradeš“ nesmíme zbavovat ostří namířeného proti odcizení lidí.

Krádež shora a zdola

V dosavadním výkladu jsme dbali pokynu novějšího starozákonního bádání a interpretovali jsme osmé přikázání jako varování před krádeží člověka. Přitom ve srovnání s konvenčním výkladem přikázání asi sotva ztratilo na aktuálnosti, spíše naopak. Vystává však otázka: Co si máme myslet o tradičním výkladu jakožto zákazu krádeže vůbec? Mýlila se tedy církev při tradičním kázání tohoto přikázání? Vymykají se majetkové delikty Exodu 20,15 či vůbec Desateru? Máme upustit od teologické kritiky kradení, nebo ji máme spojit s přikázáním desátým?

V dnešní církvi a společnosti jsou tendence odpovídat na

tuto otázku kladně, a to nejen z exegetických, nýbrž i obecně kulturnědějinných a etických důvodů. Ve srovnání s temným fenoménem loupeže člověka se mnoha současníkům jeví úkazy postihované konvenčním zákazem krádeže jako vyslovená triviálnost, maličkost, ba vlastně husarské kousky. Ve všedním životě míváme s tímto přikázáním potíže. Stále znovu se dostáváme do „šedé zóny“ dvojznačných a často zcela neprůhledných hospodářských a finančních machinací – od daňových přiznání až po bankovní skandály, od zneužití cizího majetku až po nezákonné obohacování a aféry s úplatky. A to se k nám nedostává jenom zvenčí jako cizí, odpudivá kriminalita, ale téměř jako součást „životního stylu“; myslím nejen na krádeže v obchodních domech v bohatých zemích, ale i na (bohoslovecké!) příruční knihovny a jejich ztráty, na černé pasažéry a odcizování materiálu v kancelářích a továrnách (i v socialistických zemích, kde mnoho zaměstnanců skrytě či otevřeně hlásá heslo: „Kdo nekrade hodinu, okrádá svou rodinu“). Maličkosti, triviálnosti, husarské kousky? V houšti takových poměrů si člověk snadno uděluje dispens od špatného svědomí. Neměla by tu umlknout i teologická obžaloba krádeže?

Podle mého by měla předně diferencovat a naléhat na vyjasnění. Izolované vyhmátnutí a odsouzení jednotlivých úkazů se skutečně jeví jako moralistický klam a krátké spojení. Vážnost a věrohodnost přikázání je ohrožena, jestliže se přehlíží souvislosti, anebo se dokonce postupuje podle zásady: „Malé zloděje pověsit, velké oslavovat.“ Otázka po konkrétních podmínkách a souvislostech kradení se nesmí ignorovat. Ostatně dějiny výkladu našeho přikázání vykazují na tomto místě i velmi realistické rysy. Připomínám třeba výmluvný úryvek z Lutherova Velkého katechismu: „Jestliže se dnes díváme na svět se všemi stavy, pak není ničím jiným než velkou, ohromnou peleší velkých zlodějů... Ano, o malých jednotlivých zlodějích by se dalo ještě pomlčet, kdybychom mohli sáhnout na ty velké, mocné arcizloděje, se kterými se

spolčují páni a knížata, kteří každodenně vykrádají ne jedno nebo dvě města, ale celé Německo“ (Die Bekenntnisschriften der Ev./Luth. Kirche, s. 618n).

Je potěšující a povzbudivé, že jeden z nejvýznamnějších katechismů reformace – a předtím již reformační kázání mistra Jana Husa a podobně celá „první reformace“ valdenská a husitská – postihuje dosah našeho přikázání ve správných proporcích. Tím se staví proti moralistickému zužování (třeba ve smyslu odsuzování „malých zlodějů“ a současného tolerování „velkých“), které je nasnadě. Zde potom mohli navázat náboženští socialisté a soustavně kritizovat „zlodějské prvky“ ve struktuře naší společnosti. Jeden příklad z katechismu Leonarda Ragaze: „Krádež jsou finanční machinace v neprospěch mas. Krádež je kapitál chápaný jako prostředek a účel ziskového hospodářství. I úroky mohou být zlodějna. Zlodějství je veškerý příjem, který není založen na práci. Krádež je kořistit zjištnou spekulací z bydlení, oblékání, jídla a pití, her a požitku lidí. Přivlastňuje-li si půdu malá skupina lidí, je to krádež. Zmocní-li se jeden národ území, které náleží jinému národu, je to rovněž krádež. Platí to tedy pro celý imperialismus a především dosavadní koloniální systém“ (Die Revolution der Bibel, s. 26).

Etika, která má vztah k přítomnosti a skutečnosti, bude muset domýšlet a zastávat přikázání „Nepokradeš“ v tomto obsáhlém smyslu. Bude muset reflektovat i systém společenských vztahů – nikoli ideologicky prefabrikovanými paušálními soudy, nýbrž ustavičným naléháním na objasnění a odbourávání jeho „zlodějských prvků“, kritickým odporem proti tomu, co je v našem systému jednostranně ziskuchtivé, „kapitalistické“. Výklad osmého přikázání má být rozhodně nejen individuálně, nýbrž také a důrazně sociálněetický. Etika pod zorným úhlem Desatera se nutně stává etikou sociální.

Avšak žádné falešné alternativy! Přikázání má jistě své osobní, ano, soukromě osobní zahrocení. Bylo by nepřipustné, kdybychom tu strukturální stavěli proti osobnímu, kdyby-

chom poukazováním na vládnoucí poměry předem omlouvali vlastní prohřešky – třeba podle známého úsloví: „Soudruhu, socialismus bude tvrdý, užijme si kapitalismu.“ Osobní ostří osmého přikázání se nesmějí soukromě otupovat. „Bůh se tímto přikázáním vměšuje do našich peněžních záležitostí“ (Walter Lüthi). Není tedy možné, abychom při pohledu na výše zmíněné „malé přestupky“ začali hovořit bez rozmyslu o „triviálnostech“, „drobnostech“, ba „husarských kouscích“. Neúplné daňové přiznání není žádný společenský přestupek či husarský kousek, nýbrž podvod. Ukradená kniha z teologické knihovny není drobnost, ale krádež. Jezdit na černo není triviálnost, ale nepoctivost. Kritizovat toto všecko – a v houšti všedních poměrů nesrovnatelně více – není žádný moralismus, ale odpovídá to záměru a dosahu přikázání. I naše *privatissimum* při nakládání s majetkem – vlastním, s majetkem bližních i s majetkem společným – podléhá kategoričkému „Nepokradeš“. Nejsou žádné „výluky“, kde by se jeho platnost dala prostě suspendovat.

Připomeňme si první část našich úvah na téma „krádež člověka“. Může nám to pomoci k tomu, abychom v nepřehledném terénu majetkových deliktů viděli jasněji a správně kladli etické důrazy. Zjistili jsme, že osmé přikázání začíná u konkrétních případů ukradení člověka, ale že svou směrůvkou vede s vnitřní nutností dále, přes instituci otroctví a hrubé formy vykořisťování k subtilnějším jevům manipulace člověkem a olupování o svobodu. Právě na této linii se pak vážně vynořují problémy kradení v povšechném smyslu. Jestliže se jimi církev ve své teologii a etice zabývala v souvislosti s osmým přikázáním, nebyl to tedy prostě mylný krok. „Vztah k věcem a vztah k lidem nejdou odděleně vedle sebe. Jsou spolu těsně spojeny právě pod zorným úhlem svobody“ (G. Ebeling, *Die Zehn Gebote*, s. 161). Člověk není individuum spočívající samo v sobě; člověk je také „svět lidí“, „souhrn společenských poměrů“ (K. Marx, *Thesen über Feuerbach, Die Frühschriften*, vyd. S. Landshut, s. 340). Lid-

ská svoboda a olupování o svobodu souvisí s ekonomickými a vlastnickými vztahy a samozřejmě i naopak. Teprve v této antropologické souvislosti dostává problematika kradení svou etickou váhu: nikoli pro nějakou „svatost“ majetku – takto koncipované přikázání by náleželo do sbírky zákonů nějaké fetišizované modly a ne živého Boha Vysvoboditele, nýbrž pro svatost lidského života.

Vlastnictví s janusovskou tváří

V této souvislosti je třeba zamyslet se nad problémem *vlastnictví* z teologického hlediska. „Osmým přikázáním chrání Bůh vlastnictví. Chrání je proti krádeži jakéhokoli druhu... Ale chrání Bůh všechno vlastnictví? I nespravedlivě nabyté? Chrání Bůh osmým přikázáním, jak se v tradičních výkladech téměř samozřejmě předpokládá, jenom majitele před útoky nemajetného jakožto zloděje zdola? Anebo Bůh tímto přikázáním chrání také, a dokonce především, nemajetného před útokem majetného jakožto zloděje shora?“ (W. Lüthi, Die Zehn Gebote Gottes, s. 191n).

Biblicky fundovaná odpověď na druhou otázku v Lüthiho kázání může být jedinež kladná. Biblická směrovka zahrnuje obě dimenze kradení, zvláště důrazně však proroci varují před krádeží „shora“. To těsně souvisí s dialektikou biblického chápání vlastnictví. V bibli se zvláště nezdůrazňuje, avšak téměř samozřejmě se předpokládá, že majetek náleží – nebo přesněji: mohl by náležet – *pozitivně* k nejelementárnějším podmínkám lidského života. Starozákonní člověk se ze svého majetku těší, vidí v něm znamení Božského požehnání a děkuje za životní příležitosti, které s ním jsou spojené. A také v Novém zákoně, jak v evangeliích, tak v epištolách, se počítá s tím, že člověk majetek vlastní, disponuje jím, pracuje s ním a také jej rozmnožuje (např. L 19,11nn; Mt 20,15). V bibli nemůže být ani řeči o nějaké démonizaci majetku, o přísném

ztotožňování vlastnictví s hříšným pádem člověka, jak se to z pochopitelných důvodů objevuje v části evropské socialistické a komunistické tradice. „Mít“ patří k dějinnému bytí člověka, je pro něho už biologicky nezbytné. Narodil od ostatních tvorů, kteří jsou pro svůj způsob života „vybavení“ od přírody, může člověk přežít jen tehdy, když si kolem sebe své životní prostředky vytváří a když disponuje elementární životní výbavou. Osobní vlastnictví je v tomto smyslu předpokladem rozvoje jeho existence.

Antropologicky zdůvodněné uznání majetku však nikterak neznamená jeho nediferencované oslavování či dokonce svatořečení (jak k tomu v novějších evropských dějinách výrazně vedla měšťácká tradice). Biblický pohled na problematiku vlastnictví ukazuje skutečnost s janusovskou tváří. Její *negativní* rysy se nedají přehlédnout. Nesmíme přeslechnout „prorocký kontrapunkt“. Na tuto oblast se stále znovu vztahují nejprísnější varování biblických svědků – u Amose, v Deuteronomiu, stejně jako u Ježíše a apoštolů. Člověk, křesťan, je při spravování svého majetku a svými majetkovými poměry zřejmě ve zvláštním pokušení a ohrožení, je zvlášť rychle odlišťován – v objektivním i subjektivním smyslu.

Objektivně se vlastnictví zneužívá tehdy a tam, kde se z nástroje legitimního zajištění existence a rozvíjení života stává nástrojem moci nad bližními. To se v této oblasti může snadno stát a může se to praktikovat zvlášť nenasytně. Ten, kdo je hospodářsky silný, majitel výrobních prostředků, nabývá moci nad prací, nad společnou výrobou, a tím nad ostatními lidmi. Bída postižených, nepřivilegovaných a závislých ohrožuje mír a spravedlnost, a tím život mezi lidmi, život společenství. Proti tomu mluví prorocký protest v Božím jménu a Ježíšova solidarita s chudými a utiskovanými. Zároveň se však v Novém zákoně vytrvale poukazuje na *subjektivní* aspekty zneužití vlastnictví: Moc bohatství může ničivě působit nejen na lidství chudých, ale i bohatých. To se děje především tam, kde se jim v oblasti vlastnictví tak mocný „zákon

akumulace“ stane zákonem životním. Tam, kde majetek není jen životním prostředkem k bytí, nýbrž obráceně: tam, kde se z vlastnických zájmů stává vlastní životní cíl, tam je člověk – také a obzvláště člověk majetný, bohatý – postižen a mrzačen ve svém lidství. Ježíš, tvář v tvář tomuto „oslnění kapitálem“, hovoří o moci mamonu a jednoznačně ukazuje: zde platí jenom „bud' – anebo“. Připomeňme si jeho slovo, které jsme citovali již při výkladu prvního přikázání: „Nikdo nemůže sloužit dvěma pánům... Nemůžete sloužit Bohu i mamonu“ (Mt 6,23). „Radikální zlo“ se sice s majetkem ztotožňovat nemůže, avšak v této oblasti se projevuje přímo fatálně. Problém vlastnictví je (teologicky viděno) skutečně podvojný, má janusovskou tvář.

Osmé přikázání se tedy této oblasti týká. Neposkytuje žádná hotová řešení, pokud jde o naše ekonomické, finanční, právní a soukromé pořádky. Avšak závazně a osvobodivě pro ně otevírá základní perspektivu, ukazuje ke svobodě. O to v přikázání jde, to je jeho *cantus firmus* a zároveň svorník, který organicky spojuje *obě dimenze* jeho výkladu: chrání naše lidské právo na život a svobodu. At' už je ohrožováno elementárně a brutálně zbavením svobody, či nepřímo a mírněji ekonomickým tlakem – přikázání bystří naši pozornost pro taková nebezpečí. Podle tohoto základního záměru svobody a vzhledem k němu platí: „Nepokradeš“ – zdola ani shora. Osmému přikázání stejně jako celému Desateru jde vposledu o ochranu a uplatňování svobody.

Mnohostranný smysl přikázání nutí k mnohostranné strategii v následování jeho pokynu. K tomu patří citlivé osobní svědomí, které se vzpírá plout po proudu s různými „husarskými kousky“. Ale i sociální a politická angažovanost s cílem „zvrátit všechny poměry, v nichž je člověk poníženu, zotročenou, opuštěnou a pohrdanou bytostí“ (Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, Die Frühschriften, s. 216). Obojí náleží k odpovědi svobody, která je poslušna humánního příkazu Božího „Nepokradeš!“.

Závěrečná poznámka: Je nápadné, že v radikálním výkladu některých přikázání Desatera v Ježíšově kázání na hoře přímý odkaz na osmé přikázání chybí. Šesté se dostává ke slovu výrazně: „Slyšeli jste, že bylo řečeno otcům: Nezabiješ“ (Mt 5,21nn). Hned potom je citováno sedmé: „Nesesmilníš!“ (Mt 5,27) A naráží se i na deváté: „Opět jste slyšeli, že bylo otcům řečeno: Nebudeš křivě přísahat“ (Mt 5,33). Nic podobného v případě přikázání osmého – je spíše nápadné, že chybí. Máme toho litovat?

Snad. Avšak Ježíš nás úplně v nejistotě nenechává. Nehledě na celý kontext evangelia, ve kterém se, jak výše naznačeno, pranýřuje pokušení chamtivosti a vykořisťování bližních, hovoří Ježíš k našemu tématu závazně a prohlubuje je, i když přímo naše přikázání neuvádí. Čtème v této souvislosti jenom blahoslavenství (Mt 5,1-12) a postřehneme základní Ježíšovu linii v tomto směru: zaslíbení se tu vztahuje na chudé, mírné (o nichž platí, že „obdrží zemi“), lačné chleba a spravedlnosti, milosrdenství. Tyto situace a postoje představují zároveň protiklad k „loupení“ a „kradení“. A v dalším průběhu evangelijního příběhu nemůžeme přeslechnout mocné varování před mamonářstvím, v němž je řečeno jistě to podstatné a hlavní k osmému přikázání: „Neukládejte si poklady na zemi, kde je ničí mol a rez a kde zloději vykopávají a kradou. Ukládejte si poklady v nebi, kde je neničí mol ani rez a kde je zloději nevykopávají a nekradou. Neboť kde je tvůj poklad, tam bude i tvé srdce... Nemůžete sloužit Bohu i mamonu“ (Mt 6,19-20.24b).

Deváté přikázání Pravda pro bližního

Dosvědčovat pravdu

Zbývá nám deváté (a pak desáté) přikázání. Mohli bychom být v pokušení říci, že nastává jakési antiklimax. „Při některých výkladech přikázání se nemůžeme zbavit dojmu, že to hlavní je už pod střechem a že se od devátého přikázání už jenom paběrkuje“ (W. Lüthi, *Die Zehn Gebote*, s. 206). Takový úsudek je zdánlivě opodstatněn srovnáním s přikázáními předchozími, v nichž jsou dotčeny životně důležité oblasti – život, manželství, majetek, tedy prokazatelné, „hmatatelné“ zájmy člověka; deváté přikázání se naproti tomu týká „pouhých slovních deliktů“.

S takovým soudem naprosto nesouhlasím. Deváté přikázání se netýká „pouhých slovních deliktů“, nýbrž pravdy lidského života. V tomto smyslu to není žádný méněcenný přívěsek, ale přikázání ústřední. Snad hodnotím zaujatě. Vycházím z určitých myšlenkových předpokladů, které jsou formovány českou reformací. V této reformaci hrál motiv pravdy – a ještě přesněji svědectví pravdy – zvlášť důležitou roli. V uzlových bodech českých církevních a duchovních dějin se proto tento motiv vynořuje nápadně silně a stále znovu.

Chtěl bych zmínit tři jména, tři příklady, které ilustrují a zároveň ukazují, jak je deváté přikázání pro náš život důležité a závazné. Předně a na prvním místě jmenuji *Jana Husa*. Pro českého reformátora je pravda určujícím motivem v učení i v životě. V českém „Výkladu víry“ formuluje jako program: „Věrný křesťane, hledej pravdu, slyš pravdu, uč se pravdě, prav pravdu, drž pravdu, braň pravdu až do smrti“ (kap. 5). Tato věta není jen rétorickou deklamací. Mnohoobsažně vy-

slovený požadavek pravdy je v Husově pohledu přímo konstitutivní podmínkou křesťanství. Žít mimo pravdu není něco zanedbatelného; je to ztráta středu, smyslu a cíle lidského života, horší než ztráta fyzické existence. Neboť pravda není pouhá „slovní záležitost“, ale – protože pravda je Kristus – základ naší spásy. Proto Hus neváhá, ať je to jakkoli obtížné, vyvodit i poslední závěry: když je před koncilem obžalován, vzpírá se poznanou pravdu odvolat a stává se svědkem, martyrem pravdy.

Druhý příklad: *Tomáš G. Masaryk*, filozof humanity, politik, zakladatel státu – nadto člověk s působivou osobní integritou, a to ve všech zmíněných oblastech. Tato integrita byla u Masaryka zakotvena v jeho pojetí pravdy, se zvláštním důrazem na důslednost až po chování ve všedním životě (v tom navazuje na Jana Husa). Spisovatel Karel Čapek vyzdvihuje jako klíčovou tuto „drobnou příhodu“ z Masarykova života: Za ruské revoluce se Masaryk v Moskvě octl uprostřed přestřelky na otevřené ulici. V palbě se dostal ke dveřím hotelu a chtěl, aby ho pustili dovnitř, ale vrátný neotevřel. „Jste naším hostem? Jinak vás nemůžeme pustit dovnitř, vše je obsazeno.“ „Nechtěl jsem lhát,“ vypravuje Masaryk, „tak jsem na něho zakřičel: Neblázněte a otevřete.“ Vrátný ho vpustil. Na Čapka v tomto vyprávění mocně zapůsobila ona větička „Nechtěl jsem lhát“ – ani v ohrožení života.

Třetí jméno: *Jan Palach*, až do své smrti neznámý mladý český student, který se v lednu 1969 – z protestu proti depremujícímu zvratu v československém politickém životě po sovětské intervenci v srpnu 1968 – v Praze na Václavském náměstí upálil. Tento čin otřásl celým národem a také mnohými v blízké i vzdálené cizině. Přemýšlelo se o bezprostředních pohnutkách této sebeoběti. Palachovým přátelům byla zcela jasná hlubší souvislost: jeden z posledních rozhovorů s jeho farářem se týkal Ježíšova slova: „Narodil jsem se k tomu, abych vydal svědectví pravdě“ (J 18,37). V tomto smyslu chtěl Jan Palach rozumět svému životu a svému poslednímu

svědectví: „dosvědčování pravdy“ je cílem křesťanova života, cílem, který je nadřazen všem ostatním, osobním i politickým ohledům.

Tři jména, tři různé příklady. Ale jedno je jim společné: pravda je tu základní složkou lidství. V pravdě nejde o „predikáty“, ale o subjekt naší humánní existence, o pravou identitu člověka před Bohem a před bližními. Pochopíme-li to, je nám pak jasné, že deváté přikázání není ničím okrajovým, ale že je to centrální ukazatel svobody. Kterým směrem ukazuje?

Náš život jako (soudní) proces

„Nepromluvíš křivé svědectví proti svému bližnímu.“ Když se pokoušíme toto přikázání pochopit, narážíme na totéž jako u přikázání osmého: tradiční výklad sahá většinou mnohem dál než doslovný význam Desatera. To naprosto nemusí být chyba. Přesto je radno zabývat se nejdříve původním, „užším“ smyslem a mít jej na zřeteli. O co jde? „Každému, kdo zná původní text, je zřejmé, že deváté přikázání míní výhradně svědeckou výpověď před soudem a nikoli lež povšechně. To je třeba mít na paměti a neukvapovat se vztahováním přikázání na lež... To se smí dělat až na druhém místě. Ale pak se to smí dělat s dobrým svědomím, a to nejen proto, že falešné svědectví je extrémním, zvláštním případem lži, nýbrž také proto, že Starý zákon, když označuje falešného svědka za svědka lživého, vidí podstatu falešného svědectví právě ve lži“ (J. J. Stamm, *Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung*, s. 61n).

V devátém přikázání jde primárně o *situaci před soudem*, o tento konkrétní vážný případ shledávání pravdy, kdy svědek často rozhoduje o životě a smrti, nebo aspoň o osvobození a odsouzení bližního. „To bylo původní místo, odkud se požehnání pravdy a zloba lži šířily do společenství“ (c.d.). Bible přesvědčivě vypráví o tom, jak neblaze může falešné

svědectví působit, a to nejen na okraji, ale přímo v centru novozákonního svědectví. Myslím na Ježíšův proces a na roli falešných svědků (Mk 14,44nn, par.). Tento osten přikázání je naneštěstí dodnes více než aktuální: zmanipulované okázale monstrprocesy, jak byly přes všecku nevěrohodnost stále inscenovány totalitními režimy všech odstínů, patří ke skličujícím zkušenostem naší doby. A na této scéně vystupují stále znovu falešní svědkové.

Tyto úkazy znamenají frontální výzvu křesťanské etice. Nejenom etice osobní, v tom smyslu, že cesta falešného svědka nepřichází pro křesťana za žádných okolností v úvahu. Také etice sociální, aby se zasazovala o *soudnictví a trestní řád*, které shledávání pravdy nadřazují všem jiným možným zájmům a snaží se zamezit a co možná vyloučit každé zmanipulování práva – a jakékoli „křivé svědectví proti bližnímu“. Bdělý zájem o soudnictví, o jeho instituce a jeho fungování patří k naší etické a politické spoluodpovědnosti, a to nejen nepřímo, nýbrž přímo, totiž na základě původního významu devátého přikázání. Ospravedlnění a právo je podstatným – a jen *per nefas* opomíjeným – tématem teologické etiky. Po-směšné rčení „dobří právníci – špatní křesťané“ může mít na mysli neústupné vykonávání spravedlnosti nebo i těžkosti, které může mít nadšený právník s perspektivou ospravedlnění; jako obecnou moudrost je však nelze tolerovat. Humánní jurisprudence a příslušné soudnictví nejsou v protikladu k víře, nýbrž jsou v jejím eminentním zájmu.

Máme všechny důvody, abychom konkrétní východisko přikázání, jeho původní „místo v životě“, vzali vážně a eticky i politicky k němu přihlíželi. Ale musíme jít hned dál. Konkrétní smysl přikázání nezůstává omezen na situaci v soudní síni. Ukazuje i do jiných oblastí našeho života. Se „*situací procesu*“ se nesetkáváme, až když jednáme s justicí a jejími představiteli, ale i v mnoha jiných životních situacích – ba vlastně v životě vůbec. Nemyslím hned na teologickou dimenzi, na naši existenci „*coram Deo*“ s jejím zacílením na

poslední soud. Myslím tu spíše na to, jak hluboce a dalekosáhle je náš společný všední život obžalobou a trestním řízením.

Někteří velcí spisovatelé minulé generace na tuto „condition humaine“ ukázali zvláště důrazně. Především Franz Kafka a Albert Camus. Pro *Franze Kafku* je všudypřítomný, neprůhledný, tísnivý „proces“ přímo základní signaturou našeho bytí; pokud ne lidské situace vůbec, pak jistě signaturou života v odcizení moderní společnosti. *Camuse* zaměstnává především předjímka posledního soudu soudícími lidmi: „Není zapotřebí žádného Boha, aby obviňoval nebo trestal naše viny. Naši spoluobčané – námi vydatně podporovaní – to obstarají dostatečně. Hovořili jste o posledním soudu. Dovolte, abych se uctivě zasmál! Očekávám jej beze strachu: zakusil jsem to nejhorší, a to je soud lidský“ (Pád).

V této souvislosti je důležité myslet nejenom na „zlé bližní“, ale také pochopit svou aktivní spoluúčast. V těchto procesech jsme více či méně stranami a naše role se přitom mění – jednou jsme odkázáni na soud druhých, podruhé jsme sami posuzovateli a odsuzovateli jiných v jejich životním procesu, aniž bychom si to třeba uvědomovali. V některých společenských systémech se více či méně soustavně uplatňuje „systém posudků“ až do absurdních jednotlivostí; je tu snaha občany co možná beze zbytku postihnout a prosvětlit, ale tak, že dotyčným to většinou zůstává skryté a neprůhledné. Myslím na zkušenosti s „kádrováním“ ve Východní Evropě. Ale známe podobné tendence i v otevřené společnosti na Západě. Už r.1950 ve Švýcarsku mohl Walter Lüthi ve svém výkladu našeho přikázání poukázat na takové nebezpečí: „Myslím na významnou roli, kterou dnes hraje zpravodajská služba, připomínám, že žijeme ve věku ‚posudků‘, od zběžného telefonního hovoru až po analýzu písma a posudek od psychiatra. To se o lidech vyslovují soudy, které je mohou určovat na desetiletí, doživotně... Soudy, které by vlastně neměl vyslovovat žádný člověk, ale jenom Pán Bůh“ (c.d., s. 206).

Skutečně se zdá, jako by lidé často předjímali poslední soud Boží – a tento proces ještě není zdaleka u konce, ale „technologickým pokrokem“ stále dokonalejších datasystémů dosahuje nových a nanejvýš dvojnásobných možností.

Tato předjímka Božího soudu se odehrává nejenom v mezilidských vztazích. Ve veřejném životě naší společnosti má přímo institucionalizovaný výraz. „Tiskem, rozhlasem a televizí se veřejná scéna našeho života stává každý den tribunálem... Žurnalista mnohdy hraje roli prokurátora, vznáší obžalobu, shledává svědky a navrhuje trest... Poslední soud se koná každý den. Dříve platilo, že je hrozné upadnout do rukou živého Boha, dnes každodenně zakoušíme, jak je strašné upadnout do rukou lidí“ (H. R. Müller-Schwefe, Die Zehn Gebote, s. 110n).

Jistěže nelze odsuzovat větší „glasnost“, „průhlednost“, kterou v moderní demokratické společnosti vykazují masová média. Může působit naprosto kladně. Odkazují třeba na uvolnění, které působila masová média v československé společnosti na konci šedesátých let. Anebo také na roli tisku, který odhalil Nixonovy lži při watergateské aféře. Tuto pozitivní možnost nesmíme podceňovat: s bolestí si uvědomujeme, když ji ztrácíme. Nikdy se však nesmí ztratit ze zřetele, že tu je ještě druhá stránka, zneužití těchto možností ve smyslu zmanipulovaného „posledního soudu“. V těchto důležitých oblastech všedního života je zapotřebí demokratické bdělosti – také a právě pod zorným úhlem našeho přikázání.

Obhajoba bližního, obhajoba milosti

Jakou směrnicí můžeme přijmout v řečených souvislostech na základě devátého přikázání (a vzhledem k tomu, jak se odráží v Novém zákoně)? Chtěl bych zdůraznit tři věci:

1. Toto přikázání se v procesech našeho života staví na stranu našeho bližního, našeho „protějšku v procesu“. V sou-

vislosti Desatera je nápadné, že deváté přikázání neopakuje strohou formulí předchozích přikázání – třeba jako prosté „Nebudeš lhát“, ale vyzdvihuje expressis verbis vztah k bližnímu: „Nepromluvíš křivé svědectví proti svému bližnímu.“ Tento akcent nás bude zaměstnávat ještě v jiné souvislosti, až budeme uvažovat o tom, co znamená „řkat pravdu“. Zde musíme předně uvážit zvláštní zaostření na své „procesy“. Probouzí v nás respekt před důstojností a ctí bližního, která je ze všech stran ohrožována. „V devátém přikázání jde o čest, kterou hájí zákaz křivého svědectví mnohem účinněji nežli povšechné zatracování lži“ (J. J. Stamm, c.d., s. 61). Jak snadno a rychle lze čest a důstojnost bližního zranit – falešnými zprávami, zlomyslnou interpretací jeho chování, unáhleným podsouváním nepravých pohnutek. To se může dít jak před soudem, tak v nezodpovědné žurnalistice i v běžném styku mezi lidmi.

Deváté přikázání se proti těmto zhoubným tendencím staví tak, že dává do popředí právo a čest bližního. *In dubio pro reo* – v případě pochybnosti ve „prospěch obžalovaného“; touto dobrou zásadou klasického práva bychom mohli vystihnout to, k čemu přikázání ukazuje. Tento zřetel se nemusí uplatňovat až v justiční praxi (tam ovšem také, a zvláště naléhavě, a křesťanská etika se bude muset obracet proti všem prohřeškům v této oblasti), ale také a velmi konkrétně už v našem osobním životě. Přitom musíme postoupit od zákazu ke kladnému; tento záměr je velmi zřetelný v Lutherově Velkém katechismu: „Nebot' je obecně škodlivé, že každý raději poslouchá o bližním zlé než dobré. A ačkoli jsme sami tak zlí, že nestrpíme, aby o nás někdo říkal něco špatného, ale každý by chtěl, aby ho celý svět chválil, přesto nechceme slyšet, jak někdo o druhém říká to nejlepší.“ Proto nikdo nemá „svého bližního veřejně odsuzovat a trestat...; nebot' je velký rozdíl mezi těmi dvěma věcmi: hřích soudit a vědět o něm. Vědět o něm můžeš, ale soudit jej nemáš“ (Bekenntnisschriften d. Evang.-Luth. Kirche, s. 627). Jednak máme, jak

to Luther názorně pověděl, „učinit z uší hrob,“ abychom zabránili šíření jakékoli fámy; a za druhé (v našem vztahu k bližnímu) „říkat o nich dobré a vše obracet k lepšímu“. Tato „obhajoba bližního“ uprostřed každodenních „procesů“ v životě je první pokyn, který nám naše přikázání dává.

2. Konkrétní obhajoba bližního vede k zásadnímu *zastávání milosti* („Anwaltschaft der Gnade“) mezi lidmi. Když se navzájem posuzujeme, což je částečně nezbytné, máme fatální sklon přistupovat k druhému bez milosti. Nejenže soudíme, ale také odsuzujeme; nejenže odsuzujeme, ale také zatracujeme. Předjímáme poslední soud – bereme jej do vlastních rukou. Přikázání se proti tomuto sklonu staví, narušuje domnělou logiku a důslednost našich soudů. Zvláště nápadné to je v Novém zákoně, kde Ježíš svým počínáním na toto přikázání navazuje a rozvádí je. Camus na to důrazně poukázal. Ve zmíněné novele „Pád“ poznamenává, že „jednou v dějinách lidstva byl tento ďábelský kruh obžaloby a obhajoby, odsuzování a odhalování přet'at, totiž Ježíšem“ (jak shrnuje H. R. Müller-Schwefe, c.d., s. 114). Camus myslí na Ježíšovo chování ve vyprávění o obžalované cizoložnici. Neúčastní se útoku žalobců, nýbrž mlčí. Je nápadné, že se o Ježíšově mlčení hovoří na dvou důležitých místech Nového zákona, vedle právě zmíněné janovské perikopy (8,1-11) ještě při jeho procesu v pašijním příběhu (Mk 14,55-64). V konfrontaci s žalobci – a ještě konkrétněji: s falešnými svědky – mlčí, neodpovídá.

Toto nápadné, výmluvné Ježíšovo mlčení ve dvou výrazných procesech vede k zamyšlení. Zdá se, že Ježíš praktikuje „pasivní rezistenci“. Neúčastní se křiku „falešných svědků“, neurychluje fatální chod mlýnského soukolí, které tak mnohé nemilosrdně drtí. V prvním případě je zastavuje. Nepřehlídí vinu ženy, nijak ji nezlehčuje, ale soudí ji v milosti („richtet“), napřimuje ji („richtet auf“). V druhém případě se sám vystavuje „mlýnům“ soudu církve a státu, vstupuje do ďábelského kruhu souzení a prolamuje jej. Činí tak – podle novozákonního svědectví – eschatologickým, tedy definitivním právem.

Odtud, na základě této „pasivní rezistence“, na základě Ježíšových pašijí, se tento bez milosti roztočený mlýn zastavuje, v „důslednosti“ věčného souzení vzniká jednou provždy trhlinka; hradby našeho souzení jsou proraženy – poslední slovo patří milosti.

Křesťanská víra se při této obhajobě milosti smí a musí osvědčit s etickými (a politickými) důsledky. Žije z tohoto osvobodivého zásahu a rozsudku milosti ve vlastním životním procesu, zakouší v něm svou svobodu; tak to Pavel – sám uchvácen a uchvacující zároveň – vyjadřuje svou zvěstí o ospravedlnění navzdory všem oprávněným i neoprávněným žalobcům ve stále nových formulacích, které tak nápadně často vycházejí právě ze soudní řeči: „Už není žádné odsouzení pro ty, kteří jsou v Kristu Ježíši... Kdo vznesе žalobu proti vyvoleným Božím? Vždyť Kristus Ježíš, který zemřel a který byl vzkříšen, je na pravici Boží a přimlouvá se za nás“ (Ř 8,1.33n). Tyto přímlyvy Ježíše Krista nás osvobozují k tomu, abychom se zastávali svých bližních, abychom byli aktivními i pasivními zastánci milosti. Znamená to tedy odmítat jednat bez milosti, odmítat bezmyšlenkovitě či dokonce horlivě stabilizovat poměry, ve kterých se nezná milost. Znamená to vnášet do svého chování a do svých vztahů životodárné prvky, hlediska milosti. Ospravedlnění a právo: Výpověď, kterou jsme právě zdůraznili, musí platit i v tom smyslu, že náš rozhodný zájem o právo, o instituce práva, se má rozvíjet pod zorným úhlem milosti. Křesťané ve svých církvích i ve společnosti nesmějí světlo milosti „stavět pod nádobu“. I tím odpovídáme na příkaz „Nepromluvíš proti svému bližnímu křivé svědectví“.

Co znamená mluvit pravdu?

Ve svých dosavadních úvahách – opření o starozákonní vědu – jsme se stále drželi užšího, původního smyslu deváté-

ho přikázání, i když okruh, jehož se týká, je relativně široký. V závěrečné části se však nyní musíme zamyslet nad obecnější problematikou, jak jsme ji na začátku naší kapitoly naznačili odkazy na českou reformaci, nad *pravdou a mluvením pravdy*.

“Nepromluvíš křivé svědectví proti svému bližnímu.“ I zde, když se dostáváme k problematice pravdy, musíme mít na zřeteli přesné znění přikázání. Otázka po falešném – a pravdivém – svědectví není položena abstraktně, povšechně, takříkajíc v prázdném prostoru a čase, nýbrž ve zcela určitém kontextu: vzhledem k bližnímu. To je pro biblické pojetí pravdy přímo rozhodující, narozdíl třeba od pojmu pravdy v řecké antice (nikoli jako protiklad k němu). Řecký pojem *alétheia* míní pravdu jako teoretické nahlédnutí do struktur bytí, míří tedy k nezastřenosti, k odhalení klamu a pojmovému postižení pravdivého ontologického vztahu. Hebrejský pojem *emet* znamená spolehlivost, nosnost, platnost a závaznost osobního slova či chování, především však vyhoceně: osvědčování věrnosti mezi lidmi.

Pra-modelem tohoto pochopení je Boží smlouva s jeho lidem. Biblicky pochopená pravda je „pojmem smluvním“. Jinak řečeno, pravdu musíme chápat konkrétně ve vztahu k bližnímu. Je nápadné, že novozákonní obdoba k devátému přikázání, apoštolské napomenutí v listu Efezským, zdůrazňuje stejný vztah: „Odložte lež, mluvte pravdu každý se svým bližním; neboť jsme navzájem údy“ (4,25). Onen malý dodatek přitom dále rozvádí deváté přikázání. Nejde jenom a především o objektivně zjiitelná fakta, nýbrž o způsob chování a vztahy mezi lidmi; nesmí se tedy vymezovat jen individuálně, ale také vždy sociálně. Vždycky, když se mě někdo ptá na pravdu, když žádá pravdivé svědectví, je tu přítomno mé „ty“ – můj bližní – a je tu můj Bůh. Otázka pravdy není nikdy jen „soukromá záležitost“. Týká se mého bytí ve společenství, je to sociální fenomén.

Co z toho tedy vyplývá pro etickou problematiku devátého

přikázání? Jako první odpověď se vnucují dvě hesla: *radikalizace* a *konkretizace* otázky pravdy. To první chci objasnit takto: V našem křivém (nebo pravdivém) svědectví nikdy nejde jenom o slovní záležitost, přestoupení tohoto přikázání není nikdy jen deliktem proti řeči. Křivé svědectví proti bližnímu je vždycky útokem proti společenství, ohrožuje naše vztahy k blízkým i dalekým. Lež se v tomto smyslu netýká jenom verbálního povrchu života, sahá ke kořenům našeho soužití v manželství, v rodině, církvi a společnosti. To dává našemu přikázání radikální vážnost a křesťanské etice pokyn *principiis obsta* – braň počátkům, malým, všedním, „nevinným“ lžím, do nichž jsme všichni více či méně zapředeni. Odtud nabývá významu náš odkaz na Masaryka, na onu (na první pohled) „drobnou epizodu“ z jeho života. Právě proto, že při „křivém svědectví“ nejde jenom o slova, mají již naše slova hlubší dosah. Pod normu devátého přikázání musíme stavět i své běžné mluvení.

Tato radikalizace v otázce pravdy se však má chápat ve smyslu *konkretizace*, nikoli třeba ve smyslu *abstraktního legalismu*. V dějinách problému pravdy a lži shledáváme silné tendence k zásadovosti a kazuistice. Pověstné je zásadní prohlášení Kantovo, že je příliš hrdý na to, než aby zalhal – byť zločinci, který by se ho se zlým úmyslem ptal na přítele, kterého ukrývá. Pověstné jsou i věčné debaty o mezních případech „lži z nouze“, „milosrdné lži u lůžka nemocného“, vůči dítěti nebo zločinci. Význam této problematiky nepodceňuji. Kantův principiální patos imponuje a zmíněné mezní případy se týkají palčivých problémů života mezi lidmi. Etika a pastýřská péče se s tím musejí vyrovnávat. Především potřebujeme znát základní věc: k našemu přikázání nelze přistupovat jen se zásadami. A musí selhat i kazuistika – ve smyslu předem fixovaného vzoru. Pravda je konkrétní; to znamená, že se vždy musí hledat a dosvědčovat v konkrétní situaci, s ohledem na příslušné lidi. Dobře rozumějme: *pravda*, nikoli libovůle či oportunita, pravda pod zorným úhlem přikázání,

ve světle Kristově. Avšak právě v tomto světle. V příklonu lásky, a to znamená s ohledem na bližního. „Bezohledná pravdivost“ by byla v tomto smyslu protimluv v sobě samé a zásada „fiat veritas pereat mundus“ (ať je řečena pravda, i kdyby zanikl svět) není moudrost božská, ale ďábelská.

V jednom z posledních (nedokončených) spisů *Dietricha Bonhoeffera* je stat' „Co znamená říkat pravdu?“, která by nám mohla být směrnici a vodítkem: „Pravdivost slov, kterou jsme Bohu povinni, musí ve světě nabývat konkrétní podoby. Naše slovo má být pravdivé nikoli principiálně, nýbrž konkrétně... Mluvit pravdu se tedy musíme učit... Každé slovo žije a je doma v určitém okruhu. Slovo v rodině je jiné než slovo v kanceláři nebo na veřejnosti. Slovo, které se zrodilo v teple osobního vztahu, v chladném ovzduší veřejnosti zamrzá“ (Ethik, s. 284.286). Bonhoeffer uvádí příklad: „Učitel se dítěte před celou třídou zeptá, zda je pravda, že otec chodí domů opilý. Je to pravda, ale dítě to zapírá... Odpověď dítěte můžeme ovšem označit jako lež; přesto tato lež obsahuje více pravdy..., než kdyby dítě před třídou slabost svého otce přiznalo... Vina za lež tu padá výlučně na hlavu učitele“ (c.d. s. 286n).

Bonhoeffer se ve své stati distancuje především od jakéhokoli fanatismu pravdivosti. Ten staví na odiv jen „mrtvou modlu pravdy“. „Tím, že se někdo odívá nimbem fanatika pravdivosti, který nemůže brát ohled na žádné lidské slabosti, ničí živou pravdu mezi lidmi“ (c.d., s. 285). A jiný aspekt, který je v době psychoanalýz a detektorů naší „striptýzové společnosti“ velmi aktuální, zdůrazňuje Bonhoeffer ve svých Listech z vězení: „Pravdivost neznámá, že se odhalí vše, co je. Bůh sám člověka přioděl (Gn 3,21), to jest *in statu corruptionis* (ve stavu porušení) mají mnohé věci v člověku zůstat zahaleny a zlo, když už je nelze vymýt, má být rozhodně zahaleno. Obnažování je cynické, a pokud si cynik připadá jako zvlášť čestný, anebo vystupuje jako fanatik pravdivosti, pak skutečnou pravdu mívá“ (Listy z vězení, s. 151).

Teologické oprávnění – chápat deváté přikázání v širším smyslu jako radikalizovanou a konkretizovanou otázku pravdy – nacházím v centru Nového zákona: v *Kristově příběhu*. O něm se v janovském prologu vyznává, že se v něm „Slovo stalo tělem“ a že „milost a pravda přišla v Ježíši Kristu“ (J 1,14.17). Tuto výpověď pokládám pro naše téma za velmi významnou: pravda je určena jako „inkarnované“ vtělené Slovo, tedy nikoli jako pouhá pravdivost výpovědi (Satzwahrheit), a je těsně spojena s milostí. To je světlo, pod které musí křesťan deváté přikázání stavět. V Kristově novozákonním příběhu je otázka pravdy konkretizována a radikalizována ve zcela určitém smyslu: jako „symbióza“ pravdy a milosti. A o tuto „symbiózu“ se máme při chápání a plnění devátého přikázání snažit i my. Anebo volně podle výroku Blaise Pascala, který se objevuje v různých obměnách: „Existuje falešná láska, která zavrhuje pravdu. Ale je také falešná horlivost pro pravdu, která ničí lásku.“ Pravdivost se uskutečňuje jenom v životném dění lásky. Naše svědectví o bližním se má řídit podle svědectví Ježíše Krista, o němž se v Novém zákoně hovoří jako o „svědku věrném a pravém“ (Zj 3,14).

Desáté přikázání Nebudeš dychtit

Problém porozumění

Zdá se, že poslední přikázání působí vykladačům větší rozpaky než většina ostatních, a to jak ve formálním, tak v materiálním ohledu. *Formálně* – pokud jde o číslování přikázání. Katolická a luterská tradice (narozdíl od pravoslavné a reformované) počítá Ex 20,17 za dvě přikázání. Začátek verše „Nebudeš dychtit po domu svého bližního“ pokládá za deváté a další slova „Nebudeš dychtit po ženě svého bližního, ani po jeho služebníku, ani po jeho služebnici, ani po jeho býku, ani po jeho oslu, vůbec po ničem, co patří tvému bližnímu“, za desáté. Tímto rozdělením se má dosáhnout počtu deseti, když se Ex 20,4-6 (zákaz obrazů) za samostatné přikázání nepočítá. Dnes se všeobecně uznává, že to je umělé, že celý verš rozhodně těsně souvisí.

Větší rozpaky vyvstávají na základě novějšího starozákonního bádání *materiálně*. V čem je vlastně záměr tohoto závěrečného slova? V čem spočívá jeho specifický důraz, co přináší nového v kontextu Desatera? Otázky jsou relativně nové. V celých dějinách výkladu se zdálo jasné, kde se má hledat vymezení oproti ostatním přikázáním: v nitru člověka, ve vnitřním předpokladu ke zlým činům, o nichž se hovoří v předcházejících přikázáních. Jako by byl pohled Zákona – zvláště na druhé desce – dosud obrácen na zhoubné jednání člověka, kdežto na závěr jako by se zaměřoval na duševní pohnutky a motivace.

Avšak starozákonní exegeze (nejprve J. Herrmann ve sborníku Sellinovi 1927) upozornila na to, že /hebrejský výraz „chamad“ asi neoznačuje prostě „vnitřní svět člověka“, nýbrž

že směřuje k jeho počínání („tätliche-Machenschaften“), jímž se člověk pokouší přivlastnit si neoprávněně majetek druhých. Z toho nevyhnutelně vyplynul obtížný úkol vymezit desáté přikázání oproti osmému. I když se shledalo, že v osmém přikázání se míní předně krádež člověka, hranice mezi oběma se rozplynuly natolik, že desáté přikázání ztratilo jasný profil. Někteří vykladači osmé a desáté přikázání prostě shrnují (J. J. Stamm, H. van Oyen aj.).

Tak daleko bych nezacházel. Nejen proto, že jiní starozákonníci opětovně zastávají tradiční výklad (W. L. Moran, *The Conclusion of the Decalogue*, 1967; srv. k tomu B. S. Childs, *The Book of Exodus*, 1974, s. 425nn), nýbrž především proto, že – a to už v případě osmého přikázání – nevidím přesvědčivý důvod, aby se tu kladly alternativy. Za důležité pokládám, že *chamad* neznamena jenom „toužit“ jako hnutí vůle, nýbrž zahrnuje počínání, které vede k přivlastnění toho, po čem člověk touží (tak J. J. Stamm, *Der Dekalog im Lichte der neuere Forschung*, s. 57): brání každé falešné niternosti ve smyslu dualistického oddělování „duše“ a „světa“, což je důraz pro starozákonní antropologii velmi významný. Moderně řečeno, „teorie“ a „praxe“ jsou spolu dialekticky těsně spojeny, nelze je odtrhovat. Avšak v různých souvislostech můžeme a máme klást různé důrazy: svět člověka má své – navzájem spojené – „vnitřní“ a „vnější“ oblasti. Konkrétně, je zcela legitimní a věcné, když se v zájmu osvobození ptáme i po vnitřních předpokladech „chamtivosti“. Zde potom vidím – v zásadním souzvuku s tradičními dějinami výkladu, ale bez jejich idealistického zúžení, to specifické, novum desátého přikázání.

Přitom se mi zdají zvlášť důležité a pro etické „ucelení“ Desatera v desátém přikázání přímo nepostradatelné dva motivy, které vyjadřují dva – nikoli bezdůvodně hned dvakrát opakované – základní pojmy v Ex 20,17: „toužit“ („dychtit“) a „tvůj bližní“. Věnujeme jim proto pozornost.

Závistivý pohled

Více než všechna ostatní přikázání má desáté svůj sociálně-dějinný a kulturnědějinný kolorit. Zmiňují se tu poměry patriarchální agrární společnosti, typické vlastnictví Izraelce: manželka, otroci a dobytek. Tak se nám ovšem přikázání svým zněním zprvu kulturně a sociálně vzdaluje, zvláště cize nám zní, že mezi vlastnictví je zařazena i žena. Tuto distanci bychom neměli uměle a povrchně překlenovat „několika modernizacemi“, „třeba tím, že místo vola dosadíme traktor, místo osla auto, že se z venkovského přístřešku přeneseme do bytu ve výškové budově, že služebnicky proměníme v domácí spotřebiče a z poddané ženy uděláme zaměstnanou dámu, která je stejně jako její muž po celý den pryč z domu“ (G. Ebeling, *Die Zehn Gebote*, s. 197). Je sice naprosto správné usilovat o konkrétnost – to je přece smyslem lokálně podmíněného výčtu, „co patří tvému bližnímu“; zde platí stejně jako v devátém přikázání, že pravda je konkrétní. Ale vlastní aktuálnost našeho přikázání spočívá hlouběji, nikoli v proměnných a záměnných objektech našeho dychtění, nýbrž v samotné struktuře toho, co nás žene, proč „dychtíme“.

Co se však míní *dychtěním*? Neměli bychom ukvapeně hledět jediným směrem – směrem sexuální žádostivosti. Vykладаči se tudy vydali, zvláště proto, že toto sloveso bylo do řečtiny (v Septuagintě) přeloženo *úk epithyméseis*. V řeckém okruhu se totiž *epithymia* příliš snadno ztotožnila se zvláště nezkrotným koněm z platonského spřežení duše, právě se smyslovou žádostivostí. Abychom se vyhnuli nedorozumění: i tato oblast nepochybně do zorného pole desátého přikázání patří, manželka bližního je přece výslovně jmenována a má být chráněna před útokem svodu. Avšak na základě biblického pojetí člověka nesmíme pěstovat jednostrannou psychologii a vyhrocovat proti sobě „světlé“ a „temné“ psychické komponenty. V ohnisku posledního přikázání není sexuální žádostivost jako taková, ale spíše velmi rozmanitá a obsažná

chamtivost, zahrnující i sex. Biblicky řečeno, nejde především o smysly a sex, nýbrž o „srdce“ člověka v biblickém smyslu – o centrum našeho lidství ve všech jeho hnutích.)

Na záměr přikázání v tomto smyslu by mohlo ukázat přísné a otevřené slovo Ježíšovo: „Ze srdce vycházejí zlé myšlenky, vražda, cizoložství, necudnost, krádež, lživé svědectví, rouhání“ (Mt 15,19). V tomto slově se objevuje téměř celé Desatero. V posledním přikázání se hovoří o základu, z něhož se šíří rozklad mezilidských vztahů a přestupování přikázání Desatera. Proto: Nebudeš dychtit!

Musíme varovat ještě před jedním zjednodušením, které je nasnadě. Toto přikázání naprosto nemíří proti všem hnutím, touhám, žádostem a vášním. Biblické pojetí člověka nediskriminuje pudové a citové složky lidské duše. Nesleduje asketicky co možná úplné „vyhasnutí“ žízně po životě, jak to činí radikální proudy v buddhismu a jiných orientálních náboženstvích, ani nedoporučuje s klasickými směry antické etiky, aby se člověk vyhýbal „extrémním hnutím“ své duše a aby se v každé situaci snažil o „zlatý střed“. Starý zákon zná lidi s vysloveně silnými vášněmi – a nijak je nepodrobuje cenzuře. A notorická vlažnost nemá „dobrý zvuk“ ani v Novém zákoně (srv. Zj 3,16). Z toho vysvítá, že naše přikázání nezapovídá jakékoli citové a pudové hnutí jako takové a už vůbec ne pudovou složku lidského života. Varuje spíše před kvalifikovanou žádostivostí: před sobeckou opováživostí vůči Bohu a bližnímu.

Tím postihuje základní rys, vnitřní předpoklad toho, co se nazývá *hřích*. Tento výraz má v kulturních dějinách novověku a v kulturní atmosféře naší doby „podezřelou pachut“ – i mezi teology. Je pro nás baštou pesimistické antropologie a demobilizující strategie ohrožující sociální pokrok. To je nepochopení, spoluzaviněné ovšem církevní praxí. V biblickém pojetí zachycuje tento výraz realisticky skutečnost, jaká je. Konkrétně, když vycházíme z přikázání: *závistivě šilháme* po druhém, srovnáváme se s druhým, a to s určitým zaujetím,

totiž s podezřením, že druhý má přednost, nějakou výsadu či nespravedlivý náskok. A jako reakce na to: toužíme, snažíme se zaujmout jeho postavení, mít stejný nebo ještě větší úspěch; vlastní „já“ chceme posadit na vyšší trůn.)

Bible tento sklon lidského srdce zná a líčí jej naprosto přesně a názorně v klíčových příbězích hned na počátku. Třeba v Gn 3: Hadova strategie se charakterizuje jako lživé zaslíbení – „hybris“. „Budete jako bohové.“ A člověk uvěří. Nechce být „jenom“ člověk, chce se absolutizovat, nechce „jen“ opatrovat a obdělávat zahradu, ale dobýt nebe. Sklon k sebeabsolutizaci odtud ničivě a sebeničivě, ve velkém i v malém, zatěžuje lidské dějiny na každém kroku. A podívejme se na Gn 4, na vyprávění o Kainovi a Ábelovi: stačí křivý pohled, závist vůči bratrovi, a z bratrské koexistence se náhle stane kontraexistence nenávisti a vraždy; opět paradigma, které v nesčetných obměnách utváří lidské dějiny – boje třídní, rasové i mocenské.

Bible, a zvláště naše přikázání, před tímto „dychtěním“, před touto tendencí-latencí lidského srdce varuje. Vidí v něm kořen odcizení mezi lidmi. Neboť tato tendence oběma svými akcenty mívá základní podmínku lidství: smlouvu svobody před Bohem a bližním. V honbě za sebezbožštěním se ovšem předstírá „plná“ svoboda. Rozmnožení vlastní svobody pak zahrnuje i pokus o vyřazení či dokonce likvidaci bratra. V obou případech je to však svoboda pomýlená, ničivá a vposledu sebezničující. Únik ze smlouvy, cesta do bezohlednosti znamená pro Boží lid nikoli osvobození, nýbrž stále jen nové a horší otroctví. Modly zotročují – modly zevnitř neméně než modly zvenčí.)

K realismu biblické antropologie patří, že ani v tomto bodu nemoralizuje, že heslem „dychtit“ nemá namířeno jen na zjevně „zlé“ lidi, ale také a především na lidi „dobré“. Jinak řečeno, ví o *všudypřítomnosti hříchu ve světě*. Tento rys desátého přikázání se dá ilustrovat na dvou starozákonních příbězích. Je tu vyprávění o Nábotově vinici v 1Kr 21: „Drobný

člověk“ vlastní vinici, která se zalíbí jeho králi. Ten by jí rád „zaokrouhlil“ své pozemky. Nábót dědictví po otcích odmítá prodat, avšak král po tom malém kousku země touží o to víc. Natolik, že královna navrhne rafinovaný plán, jak Nábota zlikvidovat, a svůj plán provede. Nábót zahyne. A jiné vyprávění o tom, jak král dychtí, je ve 2Sa 11. Nejde o pozemek, ale o manželku bližního. Král dychtí po Batšebě, manželce Chetejce Urijáše. Zase následuje rafinovaný plán a opět se inscenuje vražda člověka, který stál králi v cestě.

Oba příběhy vedou k zamyšlení – tím, co mají společné, i tím, v čem se liší. V obou jde o jednání králů. Tyto společensky mocné svádí k násilným činům „závistivý pohled“ na bližního, i když jeho možnosti jsou nesrovnatelně skrovnější. Tuto složku „komplexu dychtění“ nelze přehlížet ani dnes. V pokušení tu jsou právě bohatí a mocní, tedy ti, kteří „toho nemají zapotřebí“. V této souvislosti však chceme podtrhnout také rozdíl. Jména králů jsme nevyslovili, ale víme, o koho jde: v prvním případě o Achaba (a Jezábel), ve druhém o Davida. Veliký kontrast. První je přímo prototypem zlého a nevydařeného vladaře, druhý je králem zaslíbení. Tedy dva extrémní typy – a přece ve chvíli pokušení selhávají *oba*, před Bohem i před svými bližními. Luther tedy při výkladu desátého přikázání právem zdůrazňuje: „Toto poslední přikázání proto není pro zlé darebáky ze světa, ale právě pro ty nejzbožnější, kteří chtějí být chváleni a pokládáni za poctivé a upřímné, kteří se proti předchozím přikázáním nijak neprovinili“ (Die Bekenntnisschriften, s. 635).

Nyní snad lépe chápeme: V desátém přikázání nejde o žádný „přívěšek“, o žádné zbytečné „zdvojení“ předchozího, nýbrž o prohloubení a radikalizaci zorného úhlu. Odhaluje *neviditelné části* ledovce hříchu, chce prosvětlit i „sklepení“ našich domů otroctví – skrytá hnutí a mechanismy naší chamtivosti a touhy po moci. Důtklivě připomíná: tam, kde jde o viditelné projevy zla a ohrožení svobody, neďívej se jen na zevnějšek, ale také do nitra, na sklony vlastního srdce.

A konkrétně začni zde: „principiis obsta“ – braň počátkům zla, každé bezohledné, bezbožné a nelidské žádostivosti. Otázka zotročení a osvobození se rozhoduje i na této frontě.

Není to fronta jediná. Vnější odpovědnost se nedá omezit na oblast niterna. Při výkladu desátého přikázání – po všech přikázáních předchozích – na to nesmí teolog nikdy zapomenout. Nesmíme ztratit ze zřetele *viditelné projevy* hříšné dychtivosti, konkrétní postoje a vztahy odcizení, které z toho vyvěrají, ani dějinné a společenské „nánosy“ žádostivosti. Tak bychom tu měli slyšet i o *společenském systému žádostivosti*, jak to zvláště ostře formuloval *Karl Marx*, když psal o jistých tendencích kapitalistického hospodářství – drasticky, možná s nadsázkou, ale bohužel stále ještě dost realisticcky: „Žádný eunuch nelichotí svému podlému despotovi a nesnaží se hanebnými prostředky vydráždit jeho otupělou požívačnost, aby získal jeho přízeň, jako to činí ‚kleštěnec průmyslového věku‘ (*Industrie-eunuche*), výrobce, aby získal pár haléřů, aby z kapsy křesťansky milovaného souseda vymámil peníze; každý výrobek je vnadidlem, jímž se člověk snaží přilákat k sobě majetek druhého, jeho peníze; každá skutečná nebo možná potřeba je slabostí, která má přivést mouchy na lep“ (*Oekon.-phil. Manuskripte*, in *K. Marx-F. Engels, Kleine ökon. Schriften*, Berlin 1955, s. 141; srv. k tomu mou knihu „Marx begegnen“, s. 58nn).

Také tyto tendence máme eticky a politicky sledovat ve smyslu desátého přikázání. Přitom ovšem musíme respektovat jeho klasický náboj a neotupovat jeho osobní pointu tím, že je – jinak nezbytně – rozšiřujeme. (Lidská žádostivost se ostatně na hranicích systémů vůbec nezastavuje, jak názorně ukazují zkušenosti ze zemí „reálného socialismu“.) Jde o vnitřní předpoklady, o *hlubinné dimenze* našeho hříchu. Desáté přikázání proto klade tento nepřeslechnutelný akcent: „Nebudeš dychtit.“ Proto žalmista (*David*) v kladném smyslu prosí: „Stvoř mi, Bože, čisté srdce“ (*Ž 51,12*). Proto proroci a apoštolé napomínají každého osobně: „Bojuj dobrý boj ví-

ry“ (1Tm 6,12). Bojuj právě tam, kde jsi zvlášt' v pokušení a kde na tebe útočí konkrétní chamtivost a touha po moci. Zde se má osvědčit naše svoboda: bez iluzí o vlastním srdci, ale zároveň bez jakéhokoli cynického nebo rezignovaného de-fétismu. Vždyt' v zorném úhlu Desatera – to se musí i na konci důrazně připomenout – na nás přikázání nevyvíjí žádný nátlak, ale povzbuzuje nás, abychom si přivlastnili počáteční zaslíbení: „Já jsem Hospodin, tvůj Bůh, který jsem tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví.“ Vztahuje se také – a ve víře jistě přednostně – na otroctví našeho ohroženého žádostivého srdce. Navzdory všem nezdarům a porážkám už nejsme otroky, ani otroky žádostivosti.

Kdo je můj bližní?

Věnujme se druhému hlavnímu motivu desátého přikázání: *bližnímu*. Pojem bližního se tu neobjevuje v Desateru poprvé. Všimli jsme si, že už v předchozím přikázání, při zákazu lži, byl bližní jmenován jako ten, na něhož se naše svědectví vztahuje. Pravda se děje vůči bližnímu. Nyní však, na konci Desatera, ukazuje toto heslo třikrát po sobě: žádostivost hříšného člověka se zjevně vyznačuje obzvláště tím, že jeho chamtivost a touha po moci nejen egocentricky krouží kolem jeho vlastních zájmů, ale že míří také proti zájmům bližního. Má sociální – přesněji asociální – ostří, porušuje svobodu a životní šance bližního, jeho vlastnictví, jeho manželství a soukromí. Závistivý pohled nemíří do dálky a do prázdna. Zaměřuje se na druhého – konkrétně na bližního.

Kdo je můj bližní? Máme důvody k tomu, abychom na tuto otázku reagovali s jistou nedůvěrou. Známe ji; v Novém zákoně zazní na důležitém místě. V konfrontaci s dvojřikázáním lásky: „Miluj Hospodina, Boha svého, z celého svého srdce, celou svou duší, celou svou silou a celou svou myslí a miluj svého bližního jako sám sebe,“ odpověděl zákoník Ježí-

šovi: „A kdo je můj bližní?“ Podle L 10,25-37 to byl pokus o sebeospravedlnění; tedy v etických souvislostech až příliš často osvědčená taktika, jak se závaznému pokynu vyhnout únikem do „etických prolegomen“, do všeobecných úvah. Ježíšova cesta takový ústup znemožňuje. Je nanejvýš názorná a závazná: podobenství o milosrdném Samařanovi. Tím se zdůrazňuje, že problém není teoretický, ale praktický; nikoli povšechný, ale konkrétní. Anebo ještě radikálněji: problémem není „tvůj bližní“ – ale *ty sám*. (Nikoli náhodou se otázka v podobenství objevuje na konci v jiné formě než na začátku, totiž v zaměření na tazatele: „Kdo z těch tří se ti zdá být bližním tomu, který upadl do rukou lupičů?“ A tu je „povšechná otázka“ nepřímou zodpovězena: tvým bližním je člověk na cestě, ten, kdo sdílí tvůj prostor a čas, zde a dnes. Konkrétní je jak pravda, tak bližní.)

Tomu odpovídá, aspoň v zárodku, užití pojmu „bližní“ v Desateru: *re 'a* je „druhý člověk, soused, se kterým se právě setkáváme, aniž by byl právně vymezen rozsah užití“ (J.Kühlewein v Jenni-Westermann, Theol. Wörterbuch zum AT II, s. 790). Musíme předpokládat, že po dlouhou dobu starozákonních dějin se příkázání vztahovalo jen na účastníky smlouvy v rámci Božího lidu, ale hranice uplatnění byla naprosto plynulá, zvláště v eschatologické perspektivě. Zde navazuje Ježíš jak svým názorným voláním ke konkrétní lásce k bližnímu, které jsme slyšeli z podobenství v L 10, tak i tím, že ve stejném podobenství ukazuje na Samařana s výzvou. Pojem bližního se nedá vázat na přirozené podmínky a nemůže se na ně omezovat.

Tato dialektika pojmu bližního je patrná i v apoštolských napomenutích, částečně s ohledem na Ježíšovu praxi. „A tak, dokud je čas, čiňme dobře všem, nejvíce však těm, kdo patří do rodiny víry“ (Ga 6,10). Tak to formuluje apoštol Pavel a čelí tím dvojímu pokušení. Jednak abstraktní lásce, která zůstává povšechná a neurčitá a přeskakuje „nejbližšího bližního“ – to je trvalé nebezpečí idealistických kosmopolitů a po-

litických dogmatiků. Ukazuje ale také na druhé pokušení: na solidaritu omezenou čistě bodově, selektivně, která se týká jenom „vlastních druhů“, pěstuje a buduje vlastní ostrovy blaženosti a neohlíží se na bídu venku ve světě – to je nebezpečí zbožných nebo pragmatických provincialistů a sektářů. Těm prvním Pavel zdůrazňuje: „nejvíce však těm, kdo patří do rodiny víry.“ Ale těm druhým: „učiniťe dobře všem,“ což uvádí do pohybu všechny hranice. V tomto napětí závazné konkrétnosti a dynamické otevřenosti se v aplikaci našeho přikázání klade a zodpovídá otázka po bližním.

Jan Kalvín to dobře postihl, když na závěr svého výkladu Desatera na otázku „Kdo je můj bližní?“ dává tuto odpověď: „Čím těsněji jsme s některým člověkem spjati, tím větší je i náš závazek stát při něm jako přátelé... A přesto říkám: tato naše láska musí zahrnovat všechny lidi bez výjimky... Ať je člověk jakýkoli, máme jej milovat, protože milujeme Boha“ (Instituce II, 55). I v tomto smyslu se zjevně musí uvážít, že Boha i člověka – obě desky Desatera – nelze od sebe oddělit.

Na citovaném apoštolském výroku pokládám za pozoruhodný ještě jeden aspekt, který je pro náš výklad přikázání podnětný. Pavel říká: „dokud je čas,“ *kairos*; tedy čas, který nám Bůh dává, je výzvou. Stále znovu jsme zdůrazňovali: Desatero není žádný nadčasový dokument, jeho přikázání nejsou žádné strnulé paragrafy. Je to směrovka ke svobodě, a ta se má zachovávat a osvědčovat, počínaje exodem, vždy v době, ve které žijeme. Nikoli libovolně, nýbrž v závazné intenci přikázání, avšak vždy ve snaze vykládat „znamení doby“, *kairos*, a být těmto znamením právi. To platí i pro naši otázku po bližním a po lásce k bližnímu dnes.

A tu se mi zdá potřebné a nutné, abychom na svém místě a ve své době, my jako křesťané v zemích přebytku, se vši důrazností slyšeli a zastávali Ježíšovu radikální implikaci pojmu bližního. Jestliže pro nás zůstává nadále a v nezmenšené míře aktuální důraz na konkrétního bližního, na lidi venku před našimi dveřmi (a jistě i za dveřmi, ve styku s „nejbližší-

mi bližními“ v našich vlastních domech), pak musíme vědět, že i uprostřed vnějšího přebytku (a snad právě tam) je mnoho bídy a nedostatku lásky k bližnímu – a mnoho ničivé žádostivosti. Nesmíme být vůči tomu slepí. „Vnitřní misie“ a diakonie se ve společnosti přebytku nestaly zbytečnými institucemi. V dnešní ekumenické a dějinné situaci je však stále naléhavější jiný důraz: rozšíření horizontu solidarity daleko za hranice našich národů a kontinentů, k „dalekým bližním“, především k nepředstavitelně chudým a ohroženým národům třetího světa. Poprvé ve svých dějinách se lidé a národy na této planetě navzájem setkávají. Tím se ve smyslu biblického pojmu stáváme globálně bližními, lidmi, kteří se potkávají, kteří jsou na sebe navzájem odkázáni. Drastické rozdíly v životních podmínkách se stávají za těchto okolností něčím natrvalo neúnosným. Jestliže se nepodaří na „tomto kosmickém korábu Země“ solidárně zmenšit a překlenout propast mezi „cestujícími první a třetí třídou“, pak jsou vyhlídky lidstva na budoucnost – a to ve všech třech světech – temné: náš „Titanik spěje ke kolizi“ (jak se právem zdůrazňovalo na Valném shromáždění SRC v Nairobi i při mnoha jiných příležitostech).

Specifický kontext desátého přikázání burcuje především bohaté církve Západu. Jak často se „západní člověk“ ve svých mezilidských vztazích projevil jako vysloveně chamtivý typ člověka, který má ze své pozice namířeno na dům, manželku, vlastnictví a „všecko, co patří bližnímu“: v domě vlastní civilizace, ale i venku ve světě! Období kolonialismu je drastický doklad. Hrot přikázání tedy zasahuje srdce a dějiny Západu. Dobře rozumějme, nevede k flagelantskému drásání sebe sama; neochromuje pěstováním komplexu viny, nýbrž volá k obrácení a osvobození. Jde o to, abychom poznali dům otroctví své hluboce zakořeněné chamtivosti a touhy po moci v soukromí, na veřejnosti i v mezinárodním měřítku jako to, čím skutečně je: právě jako dům otroctví (navzdory „egyptským hrncům masa“, z nichž jsme v něm jedli a ještě

jíme), a proto abychom se odvážili „exodu“ ke spravedlivějšímu spolulidství – opět v soukromém, veřejném i mezinárodním měřítku. To nikomu z nás nepřipadá snadné. Brání se proti tomu vnitřní a vnější tlaky naší žádostivosti. Nový počátek je však nutný, máme se ho odvážit, jestliže chceme přežít, i kdyby se pro něj daly získat a uvést do pohybu jenom menšíny.

Neměl by se v tomto směru osvědčit především „Boží lid“ jako „předvoj života“ (H. Gollwitzer)? Neboť dědicové Starého a Nového zákona nejsou jenom – jako všichni – pod tlakem historické nutnosti vytvářet spravedlivější podmínky pro společné přežití, nýbrž zároveň jsou pod „směrovkou ke svobodě“, která posiluje a nese i ve chvílích individuální a kolektivní bezradnosti. Desatero, jeho poslední příkázání – a jeho radikální dotažení v Ježíšově kázání na hoře i v jeho praxi – jsou pro nás nově a čerstvě aktuální. Můj pražský učitel a přítel J. B. Souček ukazoval v šedesátých letech na překvapivou konvergenci mezi nejaktuálnějšími výzvami doby a Ježíšovým radikálním poselstvím, které v dějinách církve i teologové vždy znovu označovali za „blouznivé“ a tedy nezpůsobitelné k orientaci na sociálněetickém a politickém poli. „Můžeme bez váhání konstatovat, že lidský život nemůže nadále existovat, jestliže vedoucí státníci v kritických okamžicích nepřijmou poznatky, které koneckonců vyplývají z kázání na hoře. To by mělo církev jak pokořit, tak i povzbudit, aby se svým poselstvím světu vystupovaly odvážněji a rozhodněji.“ (Ve sborníku „Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft“, vyd. SRC 1966, s. 325.)

Zcela se Součkem souhlasím. Nadále je ústřední úlohou křesťanské teologie a etiky dbát o to, aby „Ježíšova sůl“ – jako sůl Desatera – neztratila svou chuť naší vlažností, ale aby v procesech kvašení naší doby působila svou orientační a životodárnou silou.

Excentrická etika

Výklad Desatera končíme úvahami o biblickém pojetí bližního. Mějme na zřeteli pohyb, který se tu projevuje. Vyšli jsme od představení Božího jména, které určuje všechno ostatní. Dospěli jsme k bližnímu. To je „spád“, cesta křesťanské etiky: od Boha k bližnímu. Excentrická etika? Ano, v určitém smyslu. Avšak v této „excentričnosti“ se vlastní identita neztrácí, naopak: zde se odehrává příběh našeho osobního a společného života – v zápase o svobodu, která nekrouží kolem sebe samé, nýbrž „coram Deo et proximo“, před Bohem a bližním, která hledá a nalézá plnost vlastního života. „Neboť kdo by chtěl zachránit svůj život, ten o něj přijde; kdo však přijde o život pro mne a pro evangelium, zachrání jej“ (Mk 8,35). Desatero k tomu ukazuje cestu.

JMENNÝ REJSTRÍK

- | | |
|--|--|
| <p>Albright, W. F. 24
 Alt, A. 111
 Althaus, P. 104n
 Augustinus 60</p> <p>Barth, K. 28, 53, 81,
 88n, 100, 105, 107
 Bloch, E. 20
 Bonhoeffer, D. 25, 110,
 135
 Brecht, B. 43</p> <p>Camus, A. 128, 131
 Clausewitz 95</p> <p>Čapek, K. 125</p> <p>Dibelius, O. 74</p> <p>Ebeling, G. 10nn, 16, 44
 60, 71, 72, 76, 80, 119
 139
 Frisch, M. 44
 Fritzsche, H. G. 50n, 57,
 62, 64n, 86, 89</p> <p>Gollwitzer, H. 114, 148</p> | <p>Heidegger, M. 63
 Herrmann, J. 137
 Hromádka, J. L. 45
 Hus, J. 118, 124n</p> <p>Chelčický, P. 96
 Childs, B.S. 138</p> <p>Jenni, E. 54, 55, 145</p> <p>Kafka, F. 128
 Kalvín, J. 37n, 84n, 146
 Kant, I. 25, 134
 Kierkegaard, S. 63
 King, M. L. 96
 Knox, J. 38
 Kraus, H. J. 98, 108, 111,
 116
 Kühlewein, J. 145</p> <p>Lehmann, P. 28
 Lönning (bisk.) 90
 Luther, M. 12, 29, 37, 48,
 85, 117n, 130, 142
 Lüthi, W. 119, 120, 124,
 128</p> |
|--|--|

- Marx, K. 19, 25, 34, 101, 119, 122, 143
 Masaryk, T. G. 6, 125, 134
 Moran, W. L. 138
 Müller-Schwefe, H. R. 49, 129, 131

 Nietzsche, F. 107

 Oyen, H. van 28, 138

 Palach, J. 87, 125
 Patočka, J. 6

 Rad, G. von 14, 31, 39nn, 48, 49
 Rádl, E. 6
 Ragaz, L. 50, 118

 Reicke, B. 80
 Röhrlisberger, H. 12, 14, 16

 Saner, H. 91nn
 Schweitzer, A. 72
 Solženicyn, A. 115
 Souček, J.B. 148
 Spener, Ph. J. 64
 Stamm, J. J. 31, 81, 112, 126, 130, 138

 Tertullianus 91

 Weber, M. 65
 Weizsäcker, C. F. von 95
 Westermann, C. 114, 145

 Zahn, Th. 54

REJSTŘÍK BIBLICKÝCH ODKAZŮ

Gn	1 56 1,27 100 1,28 22, 57 2,18 100 3 141 3,21 135 4 83, 141 4,15 83 9,6 82 31,19nn 36		2Sa 11 142 1Kr 21 141 Ž 51,12 143 119 5, 27 Př 6,6-11 64 Oz 2,16nn, 20nn; 3,1nn 102
Ex	20 55 20,1-17 8n 20,2 18 20,4-6 137 20,11 56 20,15 111, 116 20,17 137, 138 21,24 83 21,16 111, 113 32 32	Mt	5,1-12 123 5,21nn 81, 123 5,22 83 5,25 84 5,27nn 99 5,27 123 5,33 123 6,19nn 123 6,24 34 6,25nn 63 15,19 140 20,15 120 22,37 29, 35 23,24 52
Dt	5,2-4 15 5,14n 55 15,15 114 24,7 111, 113 29,10nn 15 31,10n 15	Mk	2,27 59

Mk	3,31nn 74	1K	13,4nn 109
	8,35 149		
	14,44nn 127	2K	4,4.6 45
	14,55-64 131		
L	10 145	Ga	3,28 114
	10,25-37 145		5,1 27, 30, 114
	12,20 63		5,13 31
	12,13-21 63		6,10 145
	19,11nn 120	Ef	4,25 133
			6,1.4 76
			6,2 76
J	1,14.17 136	Ko	1,15 45
	8,1-11 97, 131		
	18,37 125		
Sk	5,29 74	1Tm	6,10 34
			6,12 144
Ř	7,24 23	Žd	4 60
	7,24n 24		4,10 60
	8,1.33n 132		
	8,38 24	Zj	3,14 136
	12,20 83		3,16 140
	12,20n 84		

OBSAH

Předmluva	5
Desatero přikázání podle 2. Mojžíšovy 20,1-17	8
Úvod: Křesťanská etika pod zorným úhlem Desatera ?	
Sporné počínání	10
Ani zákonictví ani libovůle	13
Úvodní věta: Představení Božího jména	
Předznamenání před závorkou	18
Vyzvánění svobody	19
Etika jako svobodná odpověď vděčnosti	24
První přikázání: Samému Bohu sláva	
První a největší	29
Ohrožená svoboda	30
Falešná mince modlářství	35
Soli Deo gloria	37

**Druhé a třetí přikázání:
O Božím obrazu a jménu**

Izraelská zvláštnost ?	39
Ochrana před nápořem obrazů	40
Jak se Bůh konkretizuje ?	44
Proti zneužití Božího jména	48

**Čtvrté přikázání:
Svátek svobody**

Ukázňování nebo svobodná příležitost ?	52
Dvě verze přikázání	55
Etika neděle	58
K etosu starostí, píle a výkonu	62

**Páté přikázání:
Autorita v úctě k životu**

Žádný skok přes zed'	67
Snadné přikázání ?	68
Svoboda odpovídající řádu stvoření	70
Ctít, nikoli uctívat	73
Rozhojňovat život	76
Závaznost norem	78

**Šesté přikázání:
Nezabiješ**

Archimedovský bod etiky ?	80
Mnohvrstevné přikázání	81
Mezný případ zabití: sebevražda	86
... a přerušení těhotenství	89
Válka jako mezný případ ?	93

Sedmé přikázání:

Nesesmilníš

Církevně dějinný nános	97
Základní podoba lidského společenství	99
Manželství jako životní společenství	103
Svoboda od diktatur, v nichž není lásky	107

Osmé přikázání:

Nepokradeš

Zaměřeno na loupež člověka	111
Tlaky otroctví	113
Krádež shora a zdola	116
Vlastnictví s janusovskou tváří	120

Deváté přikázání:

Pravda pro bližního

Dosvědčovat pravdu	124
Náš život jako (soudní) proces	126
Obhajoba bližního, obhajoba milosti	129
Co znamená mluvit pravdu?	132

Desáté přikázání:

Nebudeš dychtit

Problém porozumění	137
Závistivý pohled	139
Kdo je můj bližní?	144
Excentrická etika	149
Jmenný rejstřík	151
Rejstřík biblických odkazů	153

Nástin etiky
pod zorným úhlem Desatera

Z německého originálu
Wegweisung der Freiheit – Abriß der Ethik
in der Perspektive des Dekalogs
(Gütersloh: Güterloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1979)
přeložil Bohuslav Vik.

Obálka, vazba, grafická úprava Pravoslav Nesrovnal.

Vydal Kalich, nakladatelství a knihkupectví, s.r.o.

Jungmannova 9, 111 21 Praha 1

pro synodní radu Českobratrské církve evangelické.

Jazyková redakce Štěpán Hájek.

Odpovědná redaktorka Ema Suchá.

První české vydání, 1994.

Sazba Kalich, s.r.o.

Vytiskl ADALBERT Praha, spol. s r.o.

